
AH 3ZF7 1


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



van Manen,

Die Unechtheit des Römerbriefes.

Die Unechtheit des Römerbriefes.

Aus dem Holländischen

des

Dr. W. C. van Manen,

† Professor in Leiden.

Übersetzt von

Dr. G. Schläger.



Leipzig

G. Strübigs Verlag

(M. Altmann.)

1906.

Druck von H. Klöppel, Quedlinburg.

Vorwort.

Das vorliegende Buch ist die Übersetzung des 2. Bandes von van Manens Werk »Paulus«. Dessen 1. Band, die Apostelgeschichte, ist 1890 erschienen, der 2. Band, der Brief an die Römer, 1891, der 3. Band, die Briefe an die Korinther, 1896. Die Übersetzung folgt also dem Original erst nach einem längeren Zeitraum, und leider hat van Manen ihr Erscheinen nicht mehr erlebt, da er im Juli d. Js. während des Druckes gestorben ist. Aber sein Werk ist noch nicht veraltet, und seine Anschauungen sind durchaus noch nicht überwunden, sondern sie erobern sich erst, um mit A. Kalthoff zu reden, »mit der in solchen Dingen üblichen Langsamkeit immer neues Terrain.«

Im Auslande steht man den neuen Ansichten über die paulinische Literatur nicht so einfach ablehnend und vornehm ignorierend gegenüber, wie es im allgemeinen in Deutschland noch der Fall ist. Die Britische Bibel-Encyklopädie (1901) hat in ihren Spalten auch van Manen das Wort gegönnt, sodass er unter dem Artikel »Paul« nach der Darstellung der älteren Tübinger Kritik auch die Anschauungen der neueren Kritik, der sogen. holländischen Schule, entwickeln konnte. Ebenso ist in London 1904 ein Buch von Thomas Whittaker erschienen, The origins of christianity, das einen ausführlichen Auszug aus allen drei Bänden des van Manenschen Werkes bringt. — W. B. Smith, Professor an der Tulane University, New-Orleans, hat in einer Studie im Hibbert-Journal die Frage: did Paul write Romans? rundweg verneint.

In nichttheologischen Kreisen Deutschlands weiss man vielfach nicht einmal die Tatsache, dass die Echtheit der »allgemein anerkannten« paulinischen Briefe überhaupt schon bestritten worden ist. Die Theologen wissen wohl im allgemeinen von der Existenz einer holländischen Schule und lesen in den Kommentaren die Namen von Vertretern der »radikalen« oder gar »hyperradikalen« Kritik. Aber abgesehen von wenigen gelehrten Rezensenten machen sich doch nur wenige an das Studium der holländisch

geschriebenen Werke selbst heran, und Stecks Untersuchung über die Echtheit des Galaterbriefs hat auch nur wenig Leser gefunden und gilt als abgetan. Eine wirklich gründliche Auseinandersetzung mit den neuen, auf den ersten Anblick so überkühn erscheinenden Ansichten über die Unechtheit der ganzen paulinischen Briefliteratur hat aber in Deutschland noch nicht stattgefunden. Mit Erwägungen allgemeiner Art und mit einigen grossen Worten darf man aber nicht mehr einfach an der Frage vorbeigehen. Es gilt, ihr ernst ins Angesicht zu schauen und die Gründe, die gegen die bisherige Auffassung sprechen, im einzelnen zu prüfen.

In jüngster Zeit hat A. Kalthoff in seiner »Entstehung des Christentums«, Leipzig 1904, die Echtheit der paulinischen Briefe verworfen, und auch C. Promus in seiner »Entstehung des Christentums«, Leipzig 1905, sieht Paulus als eine »fingierte Figur« an. Beide Bücher skizzieren die Geschichte in grossen Zügen und lehnen die Echtheit der paulinischen Briefe ab, ohne sich auf den philologischen Beweis der Unechtheit im einzelnen einzulassen.

Die exakte, auf die Einzelheiten eingehende wissenschaftliche Begründung liegt in van Manens »Paulus« vor. Ich habe aus seinem Werk zunächst die Untersuchung über den Römerbrief herausgegriffen, die über die Korintherbriefe wird, wie ich hoffe, folgen. Möge diese Übersetzung an ihrem Teile dazu beitragen, wo nicht den neuen Anschauungen schon zum Sieg zu verhelfen, so doch das unbekümmerte Vertrauen auf die Richtigkeit der Tradition zu erschüttern, indem sie es weiteren für die Geschichte des ältesten Christentums interessierten Kreisen von Theologen und, wie ich hoffe, auch von Historikern und Philologen ermöglicht, selbständig die genaue wissenschaftliche Begründung der neuen Kritik kennen zu lernen.

Für freundliche Hilfe bei der Übersetzung und bei der Korrektur bin ich Herrn Dr. G. van den Bergh van Eysinga, Privatdozent und Pfarrer in Oss (Holland), zu lebhaftem Danke verpflichtet.

Celle, im Oktober 1905.

Dr. G. Schläger.

Inhalt.

---

*) Auf Seite 253 ist Zeile 8 von unten bis Zeile 2 von unten: Obendrein — *μαϑητής*, zu streichen, ebenso auf Seite 254, Zeile 24 bis 27 von oben: Sie liegt — *μαϑητής*, 17, 5. (Nach van Manen, Paulus III, S. 311 und 312.)

Wir haben im Neuen Testament eine Sammlung von 14 paulinischen Briefen, die jahrhundertelang als ein wohlgeschlossenes Ganzes, als der schriftliche Nachlass des Heidenapostels Paulus angesehen worden sind.

Doch kaum erscholl im 16. Jahrhundert der Weckruf der Reformation, durch die von neuem die Aufmerksamkeit auf den besonderen Schatz gelenkt wurde, den die Christenheit in ihren neutestamentlichen »Briefen des Paulus« besass, als auch schon ein Schwanken über die Zahl der Briefe eintrat. Karlstadt, dem Luther und Calvin hierin folgten, glaubte bereits 1520 den Brief an die Hebräer ausserhalb der sonst für echt anerkannten paulinischen Briefe setzen zu müssen. Zwar hielt Beza im Jahre 1598 dies Urteil nicht für gerechtfertigt, und in ihrer »approbierten und autorisierten« Bibelausgabe erklärten die niederländischen Übersetzer am 29. Juli 1637: »Wenn auch einige an dem Schreiber dieses Briefes gezweifelt haben und ihn selbst oder seine Übersetzung aus dem Hebräischen dem Barnabas, einige andere dem Lukas oder Clemens zugeschrieben haben, so haben doch alle alten griechischen Schriftsteller und auch verschiedene lateinische diesen Brief zuversichtlich als einen Brief des Paulus anerkannt, wie auch meist alle Überschriften in den griechischen Testamenten diesen Titel bringen und wie auch der Apostel Petrus, 2. Petr. 3, 15, bezeugt, dass der Apostel Paulus an die Juden, an die er schreibt, auch nach seiner Weisheit geschrieben hat, was von keinem andern Brief als von diesem mit einiger Wahrscheinlichkeit verstanden werden kann.« Wohl fanden und finden, selbst noch in unsern Tagen, dergleichen Beweisführungen in weitem Kreise Beifall. Aber Männer wie Hugo de Groot, † 1685, und Semler, † 1791, hielten einen andern Geist hoch. Wir lernten bereits in der Katechismusstunde: Paulus schrieb

13 Briefe, einen an die Römer u. s. w. und vielleicht auch den Brief an die Hebräer. Über dies »vielleicht« wagte und wagt sich fast niemand hinaus. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts oder, wenn man will, seit Beginn des 16. ist die Zahl 14 ins Wanken geraten und der Glaube an die Echtheit der ganzen Sammlung unwiderruflich dem Zweifel unterworfen.

Einen zweiten Schritt auf diesem Wege tat Edward Evanson, indem er selbständig die biblischen Bücher untersuchte, »ohne andere Erläuterung zu gebrauchen, als soweit sie gegenseitig unter sich Beziehung haben.« Er fand, dass »aus der Liste der wirklich echten Schriften des Neuen Testaments« ausser dem Brief an die Hebräer unter anderm gestrichen werden müssten: die Briefe an die Römer, Epheser, Kolosser. Dies Ergebnis teilte er mit in dem Buch: The dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authenticity, erschienen 1792, ins Holländische übersetzt 1796 durch Y. van Hamelsveld unter dem Titel: De strijdigheid der vier algemeen aangenomen Evangelisten en de klaarblijkelijkheid van derzelver echtheid, besprochen in der »Nieuwe vaderlandsche Bibliotheek« 1797, 351—53.

Um dieselbe Zeit gab J. E. C. Schmidt in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T., Bd. II. I, 380—86 im J. 1798 zu erkennen, dass er an der Echtheit der beiden Thessalonicherbriefe zweifelte, während er später über den zweiten eine unzweideutige Erklärung abgab in seiner historisch-kritischen Einleitung ins N. T. Bd. I, 256 f. (1809.)

Schleiermacher schrieb: Über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus (1807), nachdem Eichhorn (1804) die Form aller Pastoralbriefe unpaulinisch genannt hatte. Mit Berücksichtigung des Inhalts erklärte dasselbe de Wette in seiner Einleitung (1826).

An der Echtheit des Epheserbriefes wurde nacheinander gezweifelt von Usteri (1824), de Wette und Schleiermacher.

Wohl fanden diese Bedenken sofortigen Widerspruch. Wohl wurde z. B. Evanson von J. Priestly »gründlich widerlegt«, und van Hamelsveld sorgte für eine Übersetzung mit Anmerkungen über »die Echtheit der Evangelien«. Wohl glaubten viele noch

im J. 1823 mit Aug. Hahn, Das Evangelium Marcions, S. 50, jubeln zu dürfen: »Ein Geist, ein Ausdruck und ein eigenes inneres Leben, sowie das ganze christliche Altertum, sprechen für die Ursprünglichkeit der 10 Briefe, welche auch Marcion annahm, deren Echtheit auch niemals noch mit einigem Schein des Rechts hat angefochten werden können.« Aber das Fundament des für so fest gehaltenen Baues war doch schon unterminiert. F. C. Baur gab der vermeintlich paulinischen Herkunft »der sogenannten Pastoralbriefe« den ersten Stoss 1835; Kern der des 2. Thessalonicherbriefs, Tüb. Ztschr. f. Theol. 1839, I, 145—214. Darauf folgten andere, Freunde und Schüler des Tübinger Meisters, um dessen Meinung, bereits ausgesprochen in dem erwähnten Werk von 1835, S. 79, näher zu erläutern, nämlich die: wir haben nur 4 Briefe von Paulus, an deren Echtheit vernünftigerweise nicht gezweifelt werden kann, einen an die Römer, zwei an die Korinther und einen an die Galater. Seit dem Erscheinen von Baurs Paulus, 1845, 2. Aufl. 1866, sahen sich alle genötigt, nur von 4 allgemein als echt anerkannten Briefen zu reden, einerlei, wie sie über die übrigen urteilen mochten.

Ausnahmen dieser Regel fehlten gleichwohl nicht. Überall erhoben sich Stimmen gegen die »zerstörende« Kritik; ihre »Angriffe« werden abgewehrt; für Paulus wurde »in Anspruch genommen«, was ihm nicht gerade »genommen« werden konnte. Selbst Geistesverwandte von Baur konnten sich mit diesem seinem Urteil nicht zufrieden geben.

Hilgenfeld wollte den 1. Brief an die Thessalonicher, den an die Philipper und den an Philemon hinter die Hauptbriefe gestellt sehen. Bei uns in den Niederlanden trat P. C. van Wijk 1864 für die Echtheit von Phil. ein, van Manen 1865 für die von 1. Thess., während Rovers in seinen Skizzen zur Geschichte der neutestamentlichen Literatur, 1871—1876, ausser diesen beiden ebenso wie Hilgenfeld auch den Brief an Philemon zum Nachlass des Paulus rechnete.

Doch es waren und blieben Ausnahmen, dass man auf dem rechten Flügel tat, als ob keine gewichtigen Bedenken gegen einen der 13, zuweilen selbst der 14 paulinischen Briefe vor-

gebracht werden könnten, oder dass man auf dem linken Flügel glaubte, sich nicht beruhigen zu dürfen bei Baurs Urteil über den paulinischen Ursprung nur der 4 Hauptbriefe. Mehr und mehr wurde es auf der einen Seite zur Gewohnheit, diese Vierzahl besonders zu behandeln und, wenn auch mit Widerstreben, anzuerkennen, dass die Echtheit der übrigen Briefe »nicht für alle« grade fest stand, während auf der andern Seite die Minorität stets kleiner wurde, die gegen die Begrenzung der Paulusbriefe auf die bekannte Vierzahl Einspruch erhob. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist das Verhalten von Rovers. Die 2. Auflage seiner Skizzen, erschienen als Neutestamentliche Literaturgeschichte 1888, nennt keine anderen Briefe von Paulus als die an die Römer, Korinther, Galater.

Im allgemeinen, abgesehen von den erwähnten Ausnahmen, kann man sagen, dass die Vertreter der neuen Richtung sich davon überzeugt hielten, dass wir in unserm N. T. nur 4 Briefe von Paulus besitzen, während die mehr oder minder Rechtgläubigen ihr Bestes taten, mindestens die Echtheit einer Zehnzahl von Briefen zu behaupten, und selbst die Pastoralbriefe nur ungern preisgaben. Das eine sowohl wie das andere geschah viel mehr unter dem Einfluss der eifrigen Zuneigung zur Tübinger Schule oder der parteiischen Abkehr davon, als auf Grund eigener selbständiger Untersuchungen. Der Zusammenhang zwischen der »Schule« und dem, was auf theologischem Gebiet für »modern« gelten mochte, war nach der Meinung von Freund und Feind so eng wie möglich. Die sich angezogen fühlten durch die neue Richtung, liehen ihr Ohr den Tübingern; die mehr oder weniger konservativ gerichteten Geister scheuten die von jenen empfohlene und angewandte Kritik. So war es besonders in England und den Niederlanden der Fall. Man denke z. B. an Supernatural-Religion, ein Werk, das trotz seines grossen Umfangs, 3 starke Bände von 500—600 Seiten, binnen 1 1/2 Jahren im J. 1875 in 6. Auflage erschien und viel Streit hervorrief, nicht zum wenigsten wegen der Zugehörigkeit seines Verfassers zu Baur und dessen Geistesverwandten. Während Scholten zu Leiden in seiner Histor. krit. Einleitung, die in 2. Auflage 1856 erschien, noch die Echtheit von 13 paulinischen Briefen verteidigte, machte Opzoomer

in Utrecht schon seit Jahren seine Schüler mit den Ergebnissen der Kritik Baurs als sicheren Resultaten bekannt. Dasselbe tat nach 1860 Rauwenhoff in Leiden. Ausserhalb der akademischen Kreise waren für moderne Leute die Tübinger die am meisten gesuchten Führer im Irrgarten der historischen Kritik, während von einer Würdigung ihrer Verdienste bei Andersdenkenden kaum die Rede war. Baur konnte nach dem Urteil der einen nicht fehlgegriffen haben und nach dem der andern keine Wahrheit verkündigt haben. Inzwischen wurde seine Meinung betreffs der Hauptbriefe von allen gläubig angeführt: von den einen darum, weil er die Unechtheit der übrigen bewiesen haben sollte, von den andern darum, dass »selbst von der Seite« d. h. von seiten der »negativen« Kritik kein Bedenken dagegen erhoben werden konnte.

So war es bis vor einer Reihe von Jahren. Doch hatte Bruno Bauer bereits 1850—52 seine »Kritik der paulinischen Briefe« geschrieben und darin eine auf Gründe gestützte Verneinung der Frage gegeben, ob wir überhaupt einen einzigen Brief von Paulus besitzen. Aber mit seinem Urteil wurde ebenso wenig Rechnung gehalten als ein halbes Jahrhundert früher mit dem von Evanson. Man hat ihn einfach tot geschwiegen, sodass selbst ein Freund der Kritik wie C. G. Chavannes, La religion dans la bible, II, S. 49, noch im J. 1889, natürlich ohne Bauer gelesen zu haben, ruhig versichern durfte: »Bis in die letzten Jahre war die Authentizität der 4 Hauptbriefe nicht ernsthaft angegriffen worden.«

Indessen war der Glaube an die Echtheit, auch abgesehen von Bruno Bauer, nicht mehr für alle so feststehend, wie die meisten in gutem Glauben zu bekennen gewohnt waren. F. C. Baur wiederholte die schon seit Semler mehrmals behauptete Meinung, dass das 15. und 16. Kapitel nicht zum ursprünglichen Brief des Paulus an die Römer gehöre. C. H. Weisse erklärte dasselbe, in seinen von Sulze herausgegebenen Beiträgen zur Kritik der paulin. Briefe 1867, von Kap. 9—11, und Straatman, Th. T.*) 1868, von Kap. 12—14. Überdies hielt der erste nach seinen Beiträgen

*) Th. T. = Theologisch Tijdschrift.

die Briefe an die Römer und Galater, der letztere nach seinen kritischen Studien über 1. Kor., 1863—65, die an die Korinther für stark interpoliert. Laurent, Neutestamentliche Studien 1866, vermutete, dass Paulus eigenhändig eine Anzahl Randbemerkungen zu seinem Brief an die Römer geschrieben habe, die später unglücklicherweise in den Text geraten seien. Schon früher hatte Eichhorn in der 2. Auflage seiner Einleitung 1827, 4. Bd., S. 150, vermutet, dass Paulus beim Überlesen des Briefes das eine oder andere zugefügt hätte. Renan, St. Paul, S. LXIII, war der Meinung, dass Paulus seinen Brief an die Römer in verschiedenen Formen ausgegeben habe, z. B. Kap. 1—11 und 15; Kap. 1—14 und einen Teil von 16, woraus später der uns bekannte Brief erwachsen sei.

Michelsen schrieb, Th. T. 1873, S. 421, in der festen Überzeugung, dass »ganze Abschnitte eingefügt und andere auf allerlei Weise interpoliert sind«: »Langsam, aber sicher scheint in der nächsten Zukunft die Vermutung Feld zu gewinnen, um endlich zu geschichtlicher Sicherheit zu werden, dass keiner der paulinischen Briefe in seinem ganzen Bestande auf den Namen einer echten Schrift Anspruch machen kann . . . Die theologische Wissenschaft wird, wie ich mir denke, eine neue Periode ihrer Blüte beginnen mit einer gründlichen Kritik der 4 »allgemein als echt anerkannten« Briefe des Paulus. Sie wird darauf hinweisen, dass ihre Überschrift lauten müsste: »Die Briefe des Paulus, nach dem Tod des Schreibers mit Erklärungen und Bemerkungen herausgegeben.«

Schon Semler, Paraphrasis II epistolae ad Cor. 1776, hatte die Vermutung verteidigt — sie ist von Meyer-Heinrici ungenau wiedergegeben —, dass unser 2. Brief an die Korinther aus Stücken zusammengefügt sei, die ursprünglich nicht zu einander gehörten. Er glaubte unterscheiden zu sollen zwischen Kap. 1—8; 10—12, 13; 9; und 12, 14—13, 13; Weber, Progr. de numero Ep. ad Cor., 1798, zwischen Kap. 1—9 + 13, 11—13 und Kap. 10—13, 10; E. J. Greve, De brieven van Paulus, 1794, zwischen Kap. 1—8 und 9—13.

Bestreiter dieser Ansicht wie Gabler, angeführt von H. J. Royaards, De altera Pauli ad. Cor. ep., 1818, S. 54, nahmen ihre

Zuflucht zu der Annahme, dass Paulus ursprünglich 2 Exemplare des Briefes hätte anfertigen lassen, die nicht vollkommen übereinlautend waren. Andere nahmen sie mit grösseren oder kleineren Abweichungen an: Weisse, wie es scheint, so, dass Paulus bei verschiedenen Gelegenheiten geschrieben haben sollte Kap. 10—13, 8—9 und endlich 1—7. Hausrath, der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther, 1870, hielt 2. Kor. 10—13 für älter als 1—9. Michelsen, Th. T. 1873, S. 421 wollte unterscheiden zwischen 2. Kor. 10—13 + 8 und 1—7 + 9.

Hagge, Jahrbücher für prot. Theol. 1876, S. 481—531, zweifelte nicht weniger an der Ursprünglichkeit des ersten als an der des 2. Briefes und glaubte beider Entstehen erklären zu sollen aus einer Zusammenstellung von 3 ursprünglichen Briefen des Paulus, die zerlesen und zerstückelt und dann ganz ungeschickt »hergestellt« wurden. Lipsius beeilte sich hinzuzufügen, a. a. O. S. 531, dass er schon 3 Jahre lang etwas derartiges vermutet habe.

Nach Pfleiderer, Urchristentum, 1887, S. 105, ist es »ohne Zweifel«, dass 2. Kor. 10—13 »nicht im Anschluss« an 1—9 geschrieben sein kann. Brückner, der in seiner Chronologischen Reihenfolge, 1890, als Kämpe für die Echtheit der Hauptbriefe auftritt, nennt S. 178—180 Kap. 10—13 als Schluss von 2. Kor. »völlig undenkbar« und vielmehr einen besonderen Brief, dem Kap. 1—9 folgt. Desgleichen beweisen Schmiedel, Handkommentar II, 1., S. 56—59, und andere, die er anführt, dass Kap. 10—13, 10 nicht zu 2. Kor. 1—9 gehört, während wiederum andere — ich nenne nur Hilgenfeld, Holsten, Rovers und Baljon — auf den Bahnen von Schrader und Ewald annehmen, dass der ursprüngliche Brief durch Einfügung einiger recht grosser Stücke verderbt worden ist.

Im Hinblick auf diese Tatsachen hatte man eigentlich seit langem kein Recht mehr, von allgemein als echt anerkannten Hauptbriefen zu sprechen. Der Zerstörungsprozess war, bisweilen allerdings nur langsam fortschreitend, in vollem Gang. Das Abbröckeln von dem einst imponierenden Bau, womit das Bündel paulinischer Briefe verglichen werden durfte, hielt beständig an

und wies auf nahe bevorstehende Zeiten, wo nicht mehr ein Stein auf dem andern gelassen werden sollte.

Bruno Bauer wiederholte kurz zusammengefasst seine Bedenken in der Schrift »Christus und die Cäsaren«, 1877, indem er bemerkte, dass die paulinischen Briefe zugleich mit den Evangelien in dem Zeitraume von 130—170 entstanden seien. Vielleicht unter dem Einfluss dieser Erneuerung einer fast vergessenen Kritik leugnete A. Pierson in seinem Werk über »de Bergrede« 1878 die Echtheit des Briefes an die Galater, A. D. Loman in seinen Quaestiones paulinae, Th. T. 1882, die aller paulinischer Briefe. Dasselbe tat J. C. Matthes, der als popularisierender Verdolmetscher Lomanscher Gedanken auftrat; zum Teil auch J. van Loon, H. U. Meyboom*) und J. A. Bruins**); Pierson und Naber in ihren Verisimilia 1886; Edwin Johnson in Antiqua Mater 1887; Rudolf Steck in seinem Galaterbrief 1888. Michelsen, dessen Meinung über das Entstehen von 2. Kor. wir schon erwähnten, wollte in dem Brief an die Römer fünf oder sechs Ausgaben unterscheiden, wobei öfters manchmal tief eingreifende Umarbeitungen stattfanden, sodass die Form, in der wir den Brief besitzen, wenig mehr der ursprünglichen des Paulus gleicht, Th. T. 1886—87. C. Sulze wollte von neuem auf breiter Grundlage Einschübe und Füllungen anerkannt sehen, wodurch tatsächlich, wenn es auch am allerwenigsten in seiner Absicht lag, die Echtheit der uns überlieferten Schriften geleugnet wurde, Protest. Kirchenzeitg. 1888, Nr. 42, S. 978—85.

D. Völter gab sein Votum ab in der Theol. Tijdschrift 1889, ausführlich erläutert in einer besonderen Schrift: Die Komposition der paulin. Hauptbriefe, I 1890. Danach soll der Brief an die Gal. völlig unecht sein, der an die Röm. eine Frucht wiederholter Umarbeitung und Erweiterung eines echten Briefs des Apostels, während die beiden an die Kor. entstanden sind aus einer Dreizahl von Briefen und aus Stücken und Stückchen, die von dritter Hand hinzugefügt sind.

J. Friedrich Maehliss, die Unechtheit des Galaterbriefes, 1891,

*) Vgl. van Manen, Het N. T. sedert 1859. S. 112, 120, 121.
**) Th. T. 1889, S. 60—100.

suchte zu erweisen, dass der Brief an die Gal. von den an die Röm. und Kor. in so vielen und gewichtigen Punkten abweicht, dass wir die Vierzahl unmöglich einem Schriftsteller zuerkennen können und uns vielmehr für die Unechtheit von Gal., wenn nicht von allen paulin. Briefen entscheiden müssen.

Was mich selbst betrifft, so habe ich unbeschadet aller Hochachtung vor Baur seiner Kritik der paulin. Briefe doch nie zugestimmt.

Willkürlich schien mir von Anfang an die von ihm vorgeschlagene Teilung. Schon bei meiner Bestreitung von van der Vies in den Godgeleerden Bijdragen vor 1866 und später mehrmals, unter anderem in einer Besprechung der von Pierson und Naber in ihren Verisimilia befolgten Methode, aufgenommen im Beiblatt der Hervorming (Reformation) von 1887, Nr. 4, fand ich Gelegenheit, dies mit Anführung von Gründen deutlich auszusprechen. Lange Zeit habe ich gemeint, dass die Grenze zwischen dem Echten und Unechten in dem paulinischen Briefbündel genauer und auf stichhaltige Gründe gestützt gezogen werden könnte. Doch so oft ich mich an die Ausführung wagte, schienen mir die Beweise zu entschlüpfen. Nicht alle Bedenken gegen die Echtheit der 13, oder nach Abzug der Pastoralbriefe, der 10 Briefe waren zu entkräften. Die bestrittenen Briefe an den Hauptbriefen zu prüfen und zu verlangen, dass diese eine Antwort geben sollten, blieb eine Unbilligkeit, zu der man nicht übergehen durfte, wenn doch deutlich war, dass die Hauptbriefe willkürlich, ohne dass jemand daran dachte, sie nach ihrer Beglaubigung zu fragen, als echt anerkannt wurden und wenn sie, miteinander verglichen, eine nicht weniger grosse Verschiedenheit an Ideen und Vorstellungen offenbarten, als z. B. die Gefangenschafts- oder Pastoralbriefe unter sich oder mit anderen paulin. Briefen verglichen. Der Schluss lautete jedesmal: prüft man einen der Hauptbriefe an den andern drei, wie man es mit den »Pseudepigraphen« an den vier zu tun pflegt, so kommt man zu der Überzeugung, dass das Stück, nach dessen Echtheit gefragt wird, nicht von Paulus herrühren kann.

Doch der Gedanke, dass dies vielleicht von allen Briefen gelten müsste, stieg nur vorübergehend in mir auf, eine Folge,

wie mir dünkte, von unbegründeten Zweifeln, denen man kein Gehör leihen dürfte. Die Echtheit der Hauptbriefe stand in jedem Falle fest, wenn ich mich auch nicht aufhielt mit der Frage: warum denn? — einer Frage, die, später durch Lomans Quaestiones Paulinae in mir wachgerufen, mich nicht mehr losliess, bis dass ich eine mich befriedigende Antwort gefunden hatte. Noch im J. 1878, als ich für Teylers Theolog. Gesellschaft meine 1880 erschienene Konjektural-Kritik — vgl. dort S. 7 — schrieb, nachdem ich eben Piersons Bergrede kennen gelernt hatte, glaubte ich die dort entwickelten Bedenken gegen die Echtheit des Briefs an die Gal. leicht entkräften zu können mit Hülfe einer durchgreifenden Kritik des überlieferten Textes — ein Standpunkt, der von meinem Fachgenossen Cramer in Utrecht eingenommen und verteidigt wurde in dem 6. Teil von seinen und Lamers' Nieuwe Bijdragen: de Brief van Paulus aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm hersteld en verklaard, 1890, der aber von mir schon bald danach für unhaltbar befunden wurde.

Einmal ernstlich vor die Frage gestellt, warum denn die Hauptbriefe nicht nötig haben sollten, ihre paulinische Herkunft zu beweisen, und darum auf eine spezielle Untersuchung ihrer Entstehung geführt, ging mir allmählich, teils unter dem Einfluss von Lomans Quaestiones, teils im Widerspruch dazu, ein neues und überraschendes Licht auf über die paulinische Frage im Zusammenhang mit der Entwickelung des ältesten Christentums. Zwar konnte ich mir Lomans symbolische Erklärung der evangelischen Geschichte nicht zu eigen machen, noch auch dem Versuch zustimmen, die Unechtheit von Gal. zu beweisen durch Berufung auf äussere Zeugnisse, die überdies mehrmals höchst unsicher sind. Aber unter die Verteidiger der Echtheit mochte ich mich bereits 1886 nicht mehr einreihen, wie ich mich beeilte, im Beiblatt der Hervorming 1886, S. 59, mitzuteilen, nachdem Loman aus meiner in der Th. T. 1886, S. 318—49 erschienenen Bestreitung seines Aufsatzes dort auf S. 42—113 das Gegenteil abgeleitet hatte. In Rud. Steck durfte ich bei dem Erscheinen seines Galaterbriefes einen Geistesverwandten begrüssen, Tijdspiegel 1889, I, S. 322—339 und 419—438. Vollends wusste

der, der Kenntnis genommen hatte von meiner Untersuchung über Marcions Brief des Paulus an die Galater, Th. T. 1887, dass ich den kanonischen Brief dieses Namens nicht mehr für ein Schreiben des Apostels halten konnte. Hatte man überdies beachtet »die symbolische Erklärung von Jesu Auferstehung«, Tijdspiegel 1888, III, 109—126, oder eine Beurteilung der »Neutestamentlichen Literatur« von Rovers, daselbst S. 396—408, oder »12 Apostel« in der Bibl. v. mod. Theol. en lett. 1888, oder einige Seiten aus der Th. Tijdschr., wie 1887, 339—43 über Holstens Auffassung des ältesten Christentums, oder 1888, 95—101 über die antipaulinische Simonssage und die petropaulinische Legende, dann konnte man nicht mehr unsicher sein über meine Überzeugung, dass wir in unserm N. T. keinen echten Brief von Paulus besitzen.

Von dieser Überzeugung möchte ich hier insoweit Rechenschaft geben, dass ich mir vornehme, den Brief an die Römer im Hinblick auf die Frage nach seiner Entstehung so zu behandeln, wie es mir allein erlaubt erscheint, das will besagen, ohne von vornherein festzustellen, dass er von Paulus herrührt, oder dass wir im Besitz von unzweifelhaft echten Hauptbriefen sind. Wir stellen uns dem »Brief« vollkommen frei gegenüber: was ist das? woher kommt das? Wir lassen uns nicht binden, weder durch die Überlieferung der Kirche noch durch die der »Wissenschaft unsrer Tage«, selbst nicht durch einen Fingerzeig der Geschichte der Kritik, wie er uns merkwürdigerweise seit Semler besonders durch die Wirksamkeit von Weisse, Straatman, Michelsen und Völter gegeben ist in dem Abbröckeln von dem Brief.

Wir wollen bei unserer Untersuchung so vorurteilslos wie möglich sein. Ob wir darin das Rechte getroffen haben, mögen die beurteilen, denen es auch nicht zu tun ist um Überlieferung, sondern allein um die Wahrheit und um das rechte Licht über die älteste Geschichte des Christentums.

I. Die Art des Werkes.

Wir sprechen vom »Brief« des Paulus an die Römer. Wir tun das im Anschluss an die Überlieferung. Wir haben das Schriftstück kennen gelernt als zugehörig zu einem Bündel Briefe. Es trägt in der ältesten der uns bewahrt gebliebenen Handschriften die Überschrift: *ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ*. Es hat, abgesehen von der vielleicht nicht ursprünglichen Überschrift, eine eigene Adresse, woran ein Segenswunsch angeknüpft ist, 1, 1. 7. Es scheint für einen abgegrenzten Leserkreis bestimmt zu sein, der in Rom wohnt, mit dem der Schreiber in direkte Beziehung tritt. Er redet ihn an, wie das in Briefen und weniger in Büchern gebräuchlich ist: 1, 8—15; 2, 1—5. 17—29; 6, 12—13. 16—22; 7, 1. 4; 8, 9—10. 12—13. 15; 9, 19—20; 10, 1; 11, 2. 13. 25; 12, 1. 2. 3. 14; 13, 3—8; 14, 1. 4. 10. 13. 15. 16. 21. 22; 15, 5—7. 15. Er teilt seine Reisepläne mit: 1, 8—15; 15, 22—29; er bringt wiederholt einen Schluss seines Briefes: 15, 30—33; 16, 20. 25—27; er befiehlt den Lesern eine Phöbe an: 16, 1—2; er trägt eine Anzahl Grüsse auf und übermittelt Grüsse: 16, 3—16, 21—23; er gebraucht einen Schreiber, Tertius, der selbst die Leser grüsst, und schliesst, wie es scheint, mit einem einzigen von ihm selbst geschriebenen Satz, 16, 25—27; vgl. 1. Kor. 16, 21. Nach Form und Inhalt gibt sich also das Schriftstück als ein Brief aus, nicht mehr und nicht weniger. Er enthält alles, was man darin erwartet: Anfang und Schluss, Anreden und Spezielles, das von vertraulichem Verkehr zeugt, den Ausdruck einer lebendigen Vorstellung, dass einige Beziehung besteht zwischen Schreiber und Lesern.

Doch ist das alles nur Schein und die Briefform augenscheinlich mit Absicht bei der Abfassung des Buches gewählt worden, das am allerwenigsten für einen wirklichen Brief gehalten werden kann. Die Adresse, in ihrer ganzen Ausdehnung betrachtet, 1, 1—7, lässt dies schon sofort erkennen. Die darin aufgenommene Abschweifung, V. 2—6, verrät den lehrhaften Systematiker, der am liebsten ohne Umschweife so knapp wie möglich mit einer Anzahl von Streitpunkten abrechnet, über die beim Leser Zweifel oder Unsicherheit vorausgesetzt werden kann, da sie in der Tat in gewissen Kreisen auf der Tagesordnung sind.

Sie betreffen die Fragen nach dem Zusammenhang zwischen dem paulinischen Evangelium und dem A. T., V. 2; nach der Herkunft des Sohnes Gottes aus Davids Geschlecht, V. 3; nach dem Beweis für Jesus als den Christus, abzuleiten aus seiner Auferstehung, V. 4; nach dem Ursprung und dem Recht der paulin. Predigt, V. 5. Gleichzeitig wird den Lesern, die noch nicht genannt sind und erst im folgenden Vers 7 angeredet werden, versichert, dass sie zu den *ἔθνη* gehören, für die Paulus das Apostelamt empfangen hat, obwohl er sie nach V. 10—13 noch niemals aufgesucht und demnach nicht zu Christen gemacht hat. So beginnt niemand einen Brief.

Auch abgesehen von dem langen Zwischensatz, V. 2—6, ist die Adresse durchaus nicht deutlich. Der Brief heisst gesendet *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*. V. 7. Gewöhnlich denkt man dabei an alle, die in Rom Geliebte Gottes, berufene Heilige sind. Aber dann sollten wir erwarten: *πᾶσιν τοῖς ἐν Ῥώμῃ, ἀγαπητοῖς θεοῦ κτλ.* Der Nachdruck liegt auf *οὖσιν*; und zu »allen den Seienden« ist sowohl »Geliebten Gottes« wie »berufenen Heiligen« eine nähere Bestimmung. Sollen wir dann denken an »alle, die in Rom sind«? Unmöglich, denn sie können nicht Geliebte Gottes und berufene Heilige heissen. Ebensowenig kann der Brief bestimmt sein für alle Römer ohne Unterschied. Unter *οἱ ὄντες* haben wir zu verstehen: Christen, und zwar, wie wir sagen würden, echte, wahre Christen, zum Unterschied von denen, an deren Lehre oder Leben etwas mangelt. Sie heissen so, weil sie teil haben an dem, der ganz besonders ist *ὁ ὤν* der Seiende; wie Origenes*) es ausdrückt: *οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γένονται ὄντες, καλούμενοι οἱονεὶ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι.* »Die Heiligen«, an die der Brief an die Epheser geschrieben ist, werden so bezeichnet: *Παῦλος . . . τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Eph. 1, 1. Wir finden sie Röm. 12, 3 unter den ins Auge gefassten Lesern: *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*; für den hier befolgten Sprachgebrauch, den Hieronymus und Basilius noch kennen, mögen wir noch beachten Röm. 4, 17; 1. Kor. 1, 28 und eine Bemerkung von Epiphanius

*) S. Tischendorf. N. T. Gr. VIII zu Eph. 1, 1.

zu 1. Kor. 2, 6, adv. Haer. XLII, ed. Dind. 1860, V, p. 367. Da lesen wir unter anderem: *τὸ δὲ ὂν ἐστὶ πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τὸ δὲ μὴ ὂν ἐστὶ πάντα τὰ κεκτισμένα.* Müssen die Menschen aus dem Grunde *οἱ μὴ ὄντες* heissen, so kann sie Gott auf verschiedenen Wegen seines »Seins« teilhaftig, mit anderen Worten: *ὄντες* machen. Denn wenn auch das, was einen Anfang gehabt hat, nicht ewig fortbestehen kann, so gilt diese Regel nicht, wenn die Ursache des Bestehenden, was früher nicht war, das Gegenteil will (*ἀδύνατον γὰρ τὸ ἀρχὴν ἐσχηκὸς διαιωνίζειν ἀϊδίως, εἰ μή τι ἂν θέλοι τὸ ὂν αἴτιον γενόμενον τοῦ μήποτε ὄντος, ἀρξαμένου δὲ τοῦ εἶναι*).

Indessen ist es die Frage, ob die Worte *ἐν Ῥώμῃ* wohl ursprünglich sind. Nach Reiche und Rückert, bestritten von Meyer-Weiss, hat Michelsen, Th. T. 1886, 378 und 1887, 171 verneinend geantwortet und die Lesart verteidigt, die uns aus Gdg bekannt ist und nach ihm für den abendländischen Text zu halten ist: *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ.* Aber diese Lesart kann nicht die echte sein, weil sie die Veränderung von *ἐν ἀγάπῃ* in *ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς* nicht erklärt und uns vor einen Ausdruck: *εἶναι ἐν ἀγάπῃ θεοῦ* stellt, der uns wenigstens aus dem N. T. nicht bekannt ist. Und wenn auch gesprochen werden kann von einem »Sein in der Liebe Gottes«, im Hinblick auf Röm. 5, 5; 8, 39 und andere Stellen, so müsste es heissen: *ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ.* Doch ist es merkwürdig, dass die Worte *ἐν Ῥώμῃ* hier fehlen, ebenso wie bei einem andern uns unbekannten Zeugen, von dem eine Randbemerkung zu V. 7 in der Minuskelhandschrift 47 mitteilt: *τὸ ἐν Ῥώμῃ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ μνημονεύει.* Warum die Adressierung weggelassen sein sollte, wenn sie ursprünglich war, lässt sich nicht einsehen. Nach Godet, dem Weiss zustimmt, hätte es dem Brief einen mehr allgemeinen Charakter geben sollen. Aber wir werden vergebens nach mehr Beweisen für ein derartiges Bestreben bei den Abschreibern suchen, weil doch später so mancher Brief, der an eine Person oder Gemeinde gerichtet war, für das grosse Publikum passend erachtet wurde. So bleibt uns nur die Vermutung, dass die Worte *ἐν Ῥώμῃ* nicht ursprünglich sind, aber höchst wahrscheinlich eingefügt, als man den eigentlichen Sinn von *οἱ ὄντες*, der bald ver-

loren ging, nicht mehr begriff. Andere suchten einen Ausweg, indem sie *ἀγαπητοῖς* aufs engste mit *τοῖς οὖσιν* verbanden und dann meinten verbessern zu müssen: *ἐν ἀγάπῃ*. Dass die Deutlichkeit der Adresse nach der von uns gegebenen Erklärung: »an alle Seienden, Geliebte Gottes, berufene Heilige« nur gewinnt bei Weglassung von *ἐν Ῥώμῃ*, braucht kaum gesagt zu werden.

Die Worte *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* eine in der Tat überflüssige, wenn auch an sich nicht unrechte Umschreibung von *ὑμῖν* in V. 15 müssen nun auch, als nicht vorkommend in Gg, für eine Einfügung gehalten werden, und die Erwähnung des Wohnorts der Adressierten muss als eine Beziehung auf die Überschrift: *Πρὸς Ῥωμαίους* angesehen werden, es sei denn, dass auch diese nicht für ursprünglich gelten darf, in welchem Fall der Wohnort aus dem Inhalt, 1, 8—15 in Verbindung mit 15, 22—29, abgeleitet werden kann, wofern man sich nicht an der Überlieferung genügen lässt. Wer sich über so wenig Genauigkeit im Adressieren eines »Briefes« wundern möchte, der sehe, mit wie wenig Anweisungen z. B. der Brief *Πρὸς ΕΒΡΑΙΟΥΣ*, in die Welt gesandt worden ist oder der des Barnabas an seine *υἱοὶ καὶ θυγατέρες*.

Doch wenn wir jetzt die Adresse verstehen als gerichtet »an alle Seienden« d. h. an alle wirklichen Christen, »Geliebte Gottes, berufene Heilige«, so wird der Brief dadurch für uns nicht besser bestellbar, als wenn er bestimmt war für alle »Geliebten Gottes, berufene Heilige zu Rom«. Kann man auf die letzteren nicht einzeln mit dem Finger hinweisen, so auf die ersteren zweifellos noch weniger. Eine wirkliche Adresse, oder wenn man will, die Adresse eines wirklichen Briefs soll deutlicher sein. Dass »alle Seienden« selbst nicht »in Rom« mit einer dort gegründeten christlichen Gemeinde identifiziert werden dürfen, bedarf keines Beweises. Eine Berufung auf Eph. 1, 1 und Kol. 1, 2, auf Grund deren Weiss in Meyers Kommentar zu Rm.*) sich für berechtigt hält, »alle« u. s. w. zu umschreiben durch »die gesamte römische Christengemeinde daselbst«, kann uns nicht helfen. Denn ob mit den dort gebrauchten Worten, die auch etwas anders lauten als die von Röm. 1, 7, die »Gemeinden« zu Ephesus und

*) 7. Aufl. 1885, S. 58.

Kolossä deutlich bezeichnet sind, sodass die »Briefe« an ihre aufgegebene Adresse besorgt werden konnten, ist mindestens zweifelhaft. Ebensowenig haben wir etwas zu erwarten von der gleichgültigen Bemerkung, mit der Weiss allen Bedenken ein Ende zu machen sucht: »und an die Gemeinden hat er (Paulus) geschrieben, wo er nicht an bestimmte Personen schreibt«. Es kann sehr wohl sein, dass der »Brief« bestimmt ist für die Gemeinde zu Rom, aber an sie adressiert ist er nicht. *Πάντες οἱ ὄντες*, und wenn auch *ἐν Ῥώμῃ* dabei steht, sind nun einmal nicht eine dort gegründete »Gemeinde«. Es ist eine Aufschrift, die ersichtlich zu einem Werk gehört, das für einen nicht örtlich, aber in sittlicher Hinsicht durch gewisse Grenzen abgeschlossenen Leserkreis bestimmt ist. Die das Buch in die Hand kriegen, müssen es selbst mit sich ausmachen, ob sie zu denen gehören, die in der Adresse genannt sind, ebenso wie es der Fall ist mit unserm »Geliebte Brüder im Herrn Jesus Christus«, »liebe Landsleute« oder derartigen Anreden in offenen Briefen, Flugschriften etc. unserer Tage.

Von den übrigen oben erwähnten Stellen, wo der Schreiber des Briefs an die Römer das Wort an seine Leser richtet, gilt in der Hauptsache dasselbe. Nirgends blickt durch, dass er irgendwo bestimmt anwesende Leser im Auge hat. Er spricht einfach wie ein Schriftsteller zu den Lesern seines Buches, wirklich eines Buches, das nur in grossen Umrissen in Form eines Briefes zusammengestellt ist. Er wendet sich anfänglich zu der in der Adresse 1, 7 angedeuteten auserlesenen Schar und lobt ihren Glauben, den er mit dem seinen auf eine Linie stellt, V. 8—12, um unmerklich auf die »Brüder« zu kommen, in deren Mitte seine Wirksamkeit noch wohl einige Frucht bringen mag, »wie auch unter den übrigen Völkern«, V. 14, sodass nun der »Brief« ohne irgendwelche Beschränkung für alle Christen zu Rom bestimmt scheint, V. 15. Wir hören den Redner, der vor einem grossen Publikum auftritt, und nicht den arglosen Briefschreiber, wenn er sagt: *ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων κτλ.* 2, 1; *ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων* 2, 3; *εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ κτλ.* 2, 17; *ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ* 9, 20; *ὑμῖν δε λέγω τοῖς ἔθνεσιν* 11, 13; *λέγω παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν κτλ.* 12, 3; *σὺ τὶς*

εἰ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην 14, 4; *σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου* 14, 10; *εἰ γὰρ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται κτλ.* 14, 15 etc.

Es ist eine rein rhetorische Form, keine natürliche Äusserung seiner Beziehung als Briefschreiber zu den Lesern, die ihn mehrmals den Beweis abbrechen lässt, um mit direkter Anrede ein ermahnendes oder belehrendes Wort zu richten an die doch nicht mit Namen genannten *ἀδελφοί*. Keine der hier in Betracht kommenden und schon S. 12 aufgeführten Stellen hat in der Hinsicht etwas Eigenartiges, etwas, das die Erklärung voraussetzte: so schreibt man in einem Brief und nicht in einem Buch.

Das letzte Kapitel hat auch nichts an sich von einer an den vollendeten Brief angefügten Nachschrift, obwohl er doch 15, 30—33 beendet scheint. Wir mögen geneigt sein, geduldig zu lesen, wieviel Grüsse überbracht werden, aber wenn »alle Gemeinden des Christus« Gruss bestellen, so fällt es schwer, an Wahrheit und nicht an Dichtung zu denken.

Sollten wir auch im Blick auf 1. Kor. 16, 21 einen eigenhändigen Gruss nicht für unpassend halten am Schluss des von Tertius geschriebenen Briefes, so kommen uns doch die Grüsse von Dritten, die 16, 23 genannt werden, fremd vor, indem sie durch den Briefsteller an das Werk von seinem Schreiber angefügt sind; ebenso der Lobpreis Gottes an Stelle eines Segenswunsches zum Schluss, V. 25—27.

Völter*) hat wiederholt darauf hingewiesen, dass unser Schriftstück für einen Brief ungehörig lang ist. Man kann diesem Bedenken gegenüber fragen, wie lang ein Brief sein darf, um noch als solcher anerkannt zu werden. Es bleibt indessen wahr, dass es an sich betrachtet nicht wahrscheinlich ist, dass jemals ein Brief von solcher Ausdehnung von Paulus nach Rom gesandt worden ist.

Dazu kommt der Charakter des Inhalts, grossenteils Darlegung, Beweisführung, Verhandlung oder eine Reihe von Verhandlungen, zwischendurch oder hinterdrein Ermahnungen. Alles das lässt eher an ein Buch denken, an das Werk eines Schrift-

---

*) Th. T. 1889, S. 270; die Komposition der paulin. Hauptbriefe, I, S. 8.

stellers, der vor einem grossen Publikum auftritt, als an einen Brief, sei es auch ein Brief eines Apostels an eine christliche Gemeinde. Das ist so wahr, dass man sich seit Jahr und Tag abgemüht hat, eine passende Umschreibung zu finden für das »Lehrbuch«, während der Glaube an den »Brief« blieb. Man sehe z. B. die von Holtzmann, Einleitung, 2. Aufl., S. 264, aufgestellte Musterkarte an. Zum grössten Teil und abgesehen von den Kap. 12—14, deren Inhalt fast ganz ermahnender Art ist, ist alles Auseinandersetzung und Verteidigung dogmatischer Begriffe, eine Reihe von Beweisgründen, bei denen ebenso wenig wie bei den hinzugefügten sittlichen Vorschriften zu erkennen ist, dass sie in Rom mehr als anderswo nötig waren.

Vergebens versuchen wir, was doch erlaubt ist, wenn wir einen wirklichen Brief vor uns haben, uns eine Vorstellung zu machen von dem Verhältnis zwischen dem Schreiber und seinen Lesern. Was mag Paulus bewogen haben, diesen »Brief« nach Rom zu senden? Die Apostelgeschichte gibt keine Aufklärung darüber. Im Gegenteil, als Paulus nach dem Bericht dort nach Rom kommt, gehen ihm die Brüder entgegen, nicht weil sie früher einen Brief von ihm erhalten haben, sondern weil sie über seine letzten Schicksale das eine oder andere vernommen haben, 28, 14—15. Den Juden in der Weltstadt ist weder ein gutes noch ein schlechtes Gerücht über ihn zu Ohren gekommen, V. 21.

Die Überlieferung ausserhalb des N. T. bringt uns ebensowenig einen Schritt weiter. Sie sagt uns, dass Petrus und Paulus die Gemeinde in Rom gestiftet haben. Aber aus dem Brief geht grade sehr deutlich hervor, dass Paulus zu den Christen in Rom nicht als zu seinen geistigen Kindern sprechen konnte. Sie sind Christen, ehe er sie jemals von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, vgl. 1, 8—15 und 15, 22—29.

Befragen wir den Brief selbst, so werden wir nicht nur nicht klüger, sondern sehen uns jedesmal vor neue Schwierigkeiten gestellt. Nirgends blickt durch, dass jemals irgendwelche Beziehung bestanden hat zwischen Paulus, dem vorausgesetzten Briefschreiber, und den Christen zu Rom als Lesern. Keine Spur von direkten Nachrichten, die der Apostel aus der Gemeinde oder die diese

von jenem empfangen hätte. Er ist niemals in Rom gewesen. Er kennt seine Leser nicht von Angesicht. Und doch trägt er ihnen ein besonders warmes Herz entgegen und ruft Gott zum Zeugen an, dass er allzeit an sie denkt und nichts sehnlicher wünscht als zu ihnen zu kommen, 1, 8—10. Warum? Das Erste verstehen und begreifen wir nicht, und zum Zweiten erfahren wir, dass er ihnen etwas von geistlicher Gabe mitzuteilen wünscht, nicht so sehr um ihretwillen, als um zugleich mit ihnen gestärkt zu werden durch den beiderseitigen Glauben. V. 12 umschreibt den Sinn des voraufgehenden *εἰς τὸ στηριχθῆναι* und lässt somit deutlich erkennen, dass das hinzugefügte *ὑμᾶς*, aus Missverständnis entsprungen, nicht in den Text gehört. Bereits oft, sagt Paulus V. 13, hat er kommen wollen, doch jedesmal wurde er verhindert; und nun lautet die Absicht: um auch unter euch einige Frucht zu erleben wie unter den übrigen Völkern.

Er will also unter ihnen predigen, denn er fühlt sich als aller Schuldner, V. 14—15, ungeachtet ihr Glaube in der ganzen Welt gerühmt wird, V. 8, und er ihn ohne Zögern auf eine Linie setzt mit dem seinen, V. 12.

In Widerspruch mit diesen Erklärungen heisst es anderwärts, dass die Angeredeten zu den berufenen Heiden gehören, die durch ihn zum Glaubensgehorsam gebracht werden sollen, 1, 5—6, und dass er nicht auf einem von andern gelegten Grunde bauen wollte, sondern nur dahin ging, wo Christi Name noch unbekannt war, 15, 20.

Doch sehen wir von dem Widerspruch ab, — wie weiss der Schreiber, dass der Glaube seiner Leser so stark und so innig ist? Stehen sie wirklich so hoch, warum tritt er dann in eine so breite Entwickelung von Lehre und Lebensgrundsätzen ein? Sie sind voll Güte, voll Erkenntnis, imstande, sich untereinander zurechtzuweisen. Doch schreibt er ihnen etwas kühner, *τολμηρότερον*, wie er selbst sagt, 15, 14—15, wie zur Erinnerung, *ὡς ἀναμιμνήσκων ὑμᾶς*. Wie weiss er, dass hier nur von Erinnerung die Rede sein kann? Was gibt ihm Grund zu der Vermutung, dass man ihm in Rom nicht auf sein Wort glauben wird, weshalb er einfache Mitteilungen durch Berufung auf Gott als Zeugen bekräftigt, 1, 9—10; 9, 1—2? Wie kann er versichern,

dass seine Leser nicht wissen, dass er oftmals zu ihnen hat kommen wollen, 1, 13, und dass Israel zum Teil verstockt sein muss, bis dass die Fülle der Heiden wird eingegangen sein, 11, 25? Wie kennt er ihre übrigen Bedürfnisse, für die das Schreiben sorgen will? Wenn sie nicht einmal Kenntnis haben von seinem wiederholten Vorsatz, sie zu besuchen, werden sie ihn, den Unbekannten, auch wohl nicht mit Fragen und Bitten um Aufklärung bestürmt haben. Davon ist in der Tat nichts zu spüren.

Von welcher Seite man es auch ansehen mag, man begreift nicht, was Paulus bewogen haben mag, einen derartigen Brief an ihm persönlich unbekannte Christen zu Rom zu senden, mit denen er niemals in Beziehung gestanden hat. Man sagt in der Regel: er wollte seine Ankunft vorbereiten und verkehrte Anschauungen aus dem Wege räumen. Aber wie ist es dann zu erklären, dass nirgends etwas von einer derartigen Absicht durchschimmert, weder in einer direkt darauf bezüglichen Bemerkung, noch in der Ausführung dieses vorausgesetzten Plans? Ja, dieser Brief war wohl recht wenig geeignet, um uneingeweihten und darunter doch zweifellos vielen einfachen Leuten die gewünschte Aufklärung über die Art und Richtung des paulinischen Evangeliums zu bringen. Obendrein: er hofft jetzt recht bald zu kommen, 15, 22—29. Warum sollte er dann noch vorher so ausführlich und nichtsdestoweniger, als Einleitung zu seiner mündlichen Predigt, so mangelhaft geschrieben haben? In kurzer Zeit würde er doch imstande sein, persönlich zehnmal besser, mit mehr Eindruck und verständlicher, Zeugnis abzulegen.

Man hat denn auch seit Jahrhunderten begriffen, dass der Zweck des Briefes, wenn nicht ausschliesslich, so doch jedenfalls zum grössten Teile in etwas anderem gesucht werden muss als in dem Wunsch des Schreibers, seine Leser auf seine Ankunft in ihrer Mitte vorzubereiten. Man hat an verschiedene geistliche Nöte gedacht, denen Paulus, wenn auch ungerufen, habe abhelfen wollen, an Richtungen und Parteiungen zu Rom, die er habe zurechtweisen wollen, an persönliche Wünsche des Schreibers, seine Ideen einmal gehörig auseinanderzusetzen, vielleicht in der Weise eines »Testaments an die Gemeinde«. Er habe dazu gerade diese Gelegenheit ergriffen, sei es, weil Rom die Haupt-

stadt der damaligen Welt war, und er begriff, wie gross bald die Rolle sein würde, zu der es berufen sein würde, sei es, dass er nun einmal im Augenblick keine andere Veranlassung zum Schreiben hatte etc. etc.*) Alles Vermutungen, die das gemein haben, dass sie den Brief zum grössten Teil unerklärt lassen, und dass sie, wenn man doch daran festhält, darauf hinauslaufen, sich gegenseitig aufzuheben. Ungeachtet so vieler Bemühungen, es deutlich zu machen, kennen wir doch die Absicht nicht, weshalb Paulus diesen »Brief« nach Rom geschickt haben soll, wie es auch Völter**) ausgesprochen hat. Die anders darüber denken, verfallen auf Erklärungen, wobei der »Brief« eigentlich hinter dem »Buch« zurücktritt. Warum der Apostel dann doch einen Brief und nicht lieber ein Buch geschrieben hat? Das »lag an der Art seiner Schriftstellerei« versichert Weiss S. 36. Eine derartige Erklärung ist in der Tat vielsagend. In Wahrheit ist es indessen so: man weiss mit dem »Brief« keinen Rat und sucht sein Entstehen zu erklären, als befände man sich einem »Buch« gegenüber. Aber warum erkennt man dann nicht an, dass wir hier offenbar keinen wirklichen Brief vor uns haben, sondern vielmehr ein Buch, geschrieben in der Form eines Briefes? Mit dieser Annahme stimmt die Tatsache vollkommen überein, dass wir in der Überlieferung nirgends eine Spur von dem günstigen oder ungünstigen Eindruck antreffen, den der Brief doch, wenn er wirklich als solcher nach Rom geschickt war, dort gemacht haben muss. Ein echter Brief von dem Umfange und der Kraft des unsrigen kann doch nicht unbeachtet geblieben oder einfach empfangen, gelesen und zur Seite gelegt worden sein.

Sind wir nicht imstande, gehörig Rechenschaft zu geben von der Beziehung zwischen dem Briefschreiber und seinen Lesern noch von den Gründen, die ihn zum Schreiben veranlassten, so können wir uns ebensowenig eine Vorstellung machen von dem Leserkreis, für den der Brief bestimmt gewesen sein soll. Wer die Leser waren, muss aus dem Inhalt deutlich sein. Aber der ist in der Beziehung so vielseitig, dass man mit demselben Recht

---

*) Vgl. Weiss, Komm. S. 27—37; Holtzmann, Einleitung, 2. Aufl., S. 263—67; Lipsius, Hand-Komm. II, 68.

**) Komposition I, 9—10. Th. T. 1889, 272 f.

hat sagen können: die Gemeinde zu Rom war judenchristlich; sie war heidenchristlich; sie war gemischt.*) Man kann hinzufügen: der Brief ist adressiert an die besonderen Christen, *πᾶσιν τοῖς οὖσιν*, 1, 7, doch das Wort ergeht an »Brüder« von allerlei Schlag und manchmal scheint das Werk mitbestimmt für Juden und Heiden, die ausserhalb der christlichen Gemeinschaft stehen. Hat jemals jemand einem besonderen Brief eine so allgemeine Tendenz gegeben, ohne einzusehen, dass sein Brief damit aufgehört hat, ein Brief zu sein, und wie wir sagen, ein offener Brief, eine Flugschrift, ein Buch geworden ist?

Die Gemeinde zu Rom kann eine gemischte sein, die aus früheren Juden und Heiden besteht. Sie scheint es in der Tat gewesen zu sein, wenn wir 1, 18—32; 2, 1—16 und andere Stücke lesen, die sowohl für Judenchristen als für Heidenchristen, wohl auch, wie wir schon bemerkten, für Nicht-Christen geschrieben sein können. Wir werden in dieser Meinung bestärkt, wenn wir z. B. 9, 24 lesen: *ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν*, und wenn wir sehen, wie Kap. 14 die Starken und Schwachen im Glauben abwechselnd angeredet werden. Doch wir werden gezwungen, diese Meinung wieder fahren zu lassen und an eine ausschliesslich heidenchristliche Gemeinde zu denken, sobald wir uns erinnern, dass die Leser nach 1, 5—6 aus den *ἔθνη* hervorgegangen sind, sodass der Schreiber hinzufügen kann: *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν* 11, 13. Sie sind paulinische Christen: *οἱ ὄντες, κλητοί* 1, 7; im Besitz eines allgemein gerühmten Glaubens, der mit dem des Apostels gleichartig ist 1, 8. 12; früher Knechte der Sünde, aber von Herzen gehorsam geworden *εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* 6, 17, welcher Lehrtypus nach dem Zusammenhang kein anderer sein kann als der paulinische. Sie sind der wilde Ölbaum, eingepfropft auf die Zweige des heiligen Stammes, des Judentums, zu dem sie ursprünglich nicht gehörten, 11, 17. 24, und dessen Söhne ihnen feindlich gegenüberstehen, 11, 28. Sie waren als Heiden ungehorsam, wie nun die Juden, 11, 30, weshalb eine Anspielung auf ihren früheren unvernünftigen

*) Vgl. die verschiedenen Urteile, angeführt bei Weiss, Komm. 24—27; Holtzmann, Einleitung, 2. Aufl., 258 ff.; Steck, Galaterbrief 359—63; Völter, Th. T. 1889, 270—71 und Komp. 8—9; Lipsius H.-K, 66—68.

Gottesdienst erlaubt scheint, bei dem der Leib unsittlichen Lüsten preisgegeben wurde 12, 1. Sie sind die Starken, die ermahnt werden, den Schwachen im Glauben, τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει, 14, 1 zart zu behandeln, οἱ δυνατοί, die berufen sind τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων zu tragen, und mit ihnen, den Starken, weiss sich der Schreiber eines Sinnes, 15, 1. Die Schwachen — nicht schwach in ihren eigenen Augen, sondern vielmehr stark — können schwerlich in einem auch an sie gerichteten Briefe mit so beschönigenden und tatsächlich doch geringschätzenden Worten besprochen sein. Es leidet also keinen Zweifel — so mag man geneigt sein zu schliessen —, dass die Gemeinde in Rom eine paulinische, eine heidenchristliche war und keine gemischte.

Doch mit dieser Schlussfolgerung stehen nicht allein die schon berührten deutlichen Beweise für ihren gemischten Charakter in Widerspruch, sondern auch allerlei, was dafür spricht, dass in Rom nur Judenchristen angeredet werden konnten. Mag dies zuweilen, z. B. 2, 11—16 und 3, 1—8, noch zweifelhaft sein, so scheint es an andern Stellen sonnenklar, z. B. 2, 17—29 und 3, 9—20. Nur bei Judenchristen konnte die Frage auftreten, ob sie sich noch rühmen sollten Abrahams als ihres Vaters κατὰ σάρκα, 4, 1. Ihnen gegenüber musste bewiesen werden, dass Abraham in anderem, in geistlichem Sinn der Vater aller Gläubigen, der beschnittenen und unbeschnittenen, heissen darf, Kap. 4. An sie ausschliesslich scheint gedacht, wenn der Schreiber das Kommen des Gesetzes erwähnt, 5, 20, und versichert, dass die Angeredeten »nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade« sind, 6, 14—15, bekannt mit dem Gesetz, erlöst von der Herrschaft des Gesetzes, 7, 1—6, und doch immer in irgend einer Verbindung mit dem Gesetz lebend, 7, 7—25.

So bleibt zuletzt die Frage unbeantwortet und scheint in der Tat nicht zu beantworten zu sein: war die Gemeinde, für die der Brief bestimmt gewesen sein soll, eine judenchristliche, eine heidenchristliche oder eine gemischte? Weist diese Erscheinung nicht auch auf die Tatsache, dass wir hier nicht vor einem wirklichen Brief stehen, sondern vor einem Buch, das in Form eines Briefs geschrieben ist? Wir werden in dieser Meinung noch mehr

befestigt werden, wenn wir uns mit der Komposition des Werkes befassen. Vor der Hand haben wir genug gesehen, um uns überzeugt zu halten, dass hier von einem Brief im eigentlichen Sinn des Wortes keine Rede sein kann und dass dann auch eine Redensart wie: »ja, aber man vergesse nicht, dass wir es mit einem Brief zu tun haben« — der wohlbekannte Schild, womit so viele Ausleger ihre unmöglichen Erklärungen zu decken suchen — unwiderruflich abgewiesen werden muss.

II. Die Einheit des Buches.

Wie man auch über die Komposition des »Briefes« urteilen möge — wir behalten der Bequemlichkeit halber das Wort bei, ohne von dem darüber Bemerkten etwas zu vergessen —, die relative Einheit des Werks in der überlieferten Form muss anerkannt werden, natürlich abgesehen von möglichen kleinen Zusätzen oder Einschüben, wie sie oft vorkommen in vielgebrauchten und demnach wiederholt abgeschriebenen Schriftstücken, die uns aus dem Altertum überkommen sind, besonders wenn sie der Ehre gewürdigt sind, in eine Sammlung heiliger Schriften aufgenommen zu werden. Man denke z. B. an die oben gemachten Ausführungen über *ἐν Ῥώμῃ* 1, 7 und *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* 1, 15; an das völlig unechte *ὑμᾶς* hinter *στηριχθῆναι* 1, 11; an *πρῶτον* hinter *Ἰουδαίῳ τε* 1, 16 und anderswo; an 16, 24, das durch berufene Sachverständige aus dem Text gestrichen ist; an den Lobpreis Gottes 16, 25—27, noch von Tischendorf, Westcott und Hort mit vielen Zeugen für einen echten Bestandteil des Briefes gehalten, aber nach einigen hinter 14, 23 zu stellen, von anderen ganz weggelassen oder sowohl am Schluss des Briefes als hinter 14, 23 zu lesen. Von derartigen kleinen Ausnahmen abgesehen, muss man zugestehen, dass der Brief in der überlieferten Form ein Ganzes ausmacht. Er hat als Brief, wie schon oben bemerkt, eine Adresse, 1, 1—7, eine Einleitung, 1, 8—17, einen eigentlichen Grundstock 1, 18 — 15, 13 und einen Schluss, 15,

14—16, 23 (27), in dem Platz ist für einiges Besondere, Grüsse und Segenswünsche. Wir können kein Stück fortnehmen, ohne dass das Ganze gestört wird. Hält man z. B., wie mehrmals vorgeschlagen ist, den Brief mit 14, 23 für beendigt, dann hat er keinen passenden Schluss; wir fühlen, es fehlt etwas, zum wenigsten ein Gruss und ein Segenswunsch.

Betrachten wir das Werk als ein Buch, dann gelten dieselben Bemerkungen, weil es doch immer ein Buch in Form eines Briefes ist. Der Stoff wird in guter Ordnung vorgetragen, der Hauptinhalt gliedert sich in zwei scharf begrenzte Teile: einen lehrhaften, 1, 18 — 11, 36, und einen ermahnenden Teil: 12—15, 13. Der erste hat wieder zwei Unterteile: 1, 18 — 8, 39 und 9—11, beide der Behandlung verschiedener Lehrstücke gewidmet. Es liegt ein bestimmter Plan zu grunde, es läuft ein Faden durch das Ganze, sodass es mit einigem guten Willen möglich ist, die vermutliche Reihenfolge der Gedanken des Schreibers zu skizzieren.

Er will sprechen über das Thema: das Evangelium eine Kraft Gottes zum Heil für alle Glaubenden, Juden sowohl wie Griechen, eine Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit, aus Glauben zu Glauben. Er stellt das Thema vorauf, 1, 16—17, doch so, dass es zugleich den Übergang bildet von seiner doppelten Einleitung, V. 1—7 und 8—15, zu der eigentlichen Abhandlung. Sie beginnt mit der Darlegung, dass alle Menschen ohne Einschränkung schuldig sind vor Gott, weil sie keinen Gebrauch gemacht haben von der natürlichen Gotteserkenntnis, die ihnen geschenkt war, und in Abgötterei verfallen sind, weshalb sie Gott in allerlei Sünden dahingegeben hat 1, 18—32. Das gibt dem Schreiber Veranlassung, eine Strafpredigt zu halten gegen »jeden, der urteilt« und sich demgemäss besser dünkt als ein anderer, er sei Jude oder Grieche. Bei Gott gilt kein Ansehen der Person, er legt Wert nur auf die Taten der Menschen, 2, 1—16. Diese Erwägung lässt an den geistlichen Hochmut von Juden denken, die da meinen, im Besitz von Gesetz und Beschneidung etwas vorauszuhaben vor den Heiden, was den Schreiber veranlasst, seine Strafrede ausschliesslich an die Adresse des so verkehrt gesinnten Juden zu richten; 2, 17—29. Doch soll er nicht herabsehen auf das Vorrecht, das Israel in den »Aussprüchen

Gottes« geschenkt ist. Nur soll er sich hüten, sich nicht in unvernünftigem Übermut auf die darin niedergelegten Verheissungen zu verlassen, 3, 1—8. Denn, recht betrachtet, steht der Jude in nichts über dem Heiden. Alle leben unter der Herrschaft der Sünde, wie die Schrift deutlich lehrt. Niemand wird gerechtfertigt aus den Werken des Gesetzes, 3, 9—20. Ist also nach der Absicht des Schreibers der Beweis geliefert, dass alle ohne Unterschied der Herrlichkeit Gottes ermangeln und ausser der Gemeinschaft mit ihm leben, dann darf er den rechten Augenblick für gekommen erachten, um auf den Inhalt der jüngst geschenkten Offenbarung hinzuweisen: es gibt Gerechtigkeit Gottes *διὰ πίστεως Χριστοῦ* für alle Gläubigen ohne Unterschied, wer sie auch ursprünglich waren, Juden oder Heiden, 3, 21—31. Hat mit der Gleichstellung aller Gläubigen die Abstammung von Abraham, im Hinblick auf unser höchstes Gut, auch für Juden ihren Wert verloren, soll dann noch jemand sagen: Abraham ist unser Vater nach dem Fleisch? Natürlich nicht, sagt unser Schreiber, und er weist nach, dass Abraham in anderem, übertragenen Sinn vieler Vater, ja dass er der Vater aller Gläubigen heissen darf, Kap. 4.

Eine typologische Deutung der am Schluss dieser Beweisführung angezogenen Schriftworte: *και ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, Gen. 15, 6, führt ihn zurück zu der bereits besprochenen Tatsache der kürzlich geoffenbarten Rechtfertigung aus dem Glauben. Der Übergang ist bequem gefunden 4, 23—25. Eine Beschreibung des neuen Lebens der Gerechtfertigten kann folgen, 5, 1—5. Sie wird dogmatisch erläutert mit einer Berufung auf die Frucht von Christus' Tod, V. 6—11, und einer Berufung auf die Gemeinschaft aller mit Adam und der Gläubigen mit Christus, V. 12—19. War dabei schon das Aufkommen des Gesetzes unter Moses berücksichtigt, V. 13 u. 14, so durfte der Schreiber am Schluss seiner Beweisführung mit einem kurzen Wort auf seine Bedeutung und seinen Zusammenhang mit Sünde und Gnade zurückkommen, V. 20 u. 21.

So hat er sich den Weg gebahnt zur Besprechung von einigen Bedenken, die gegen das durchweg vorausgesetzte und zum Teil hier vorgetragene System, den Paulinismus, eingebracht

werden könnten, doch nach seinem Urteil entschieden abgewiesen werden müssen. Sie betreffen die Fragen: arbeitet diese Lehre nicht der Sünde in die Hand mit ihrer Verkündigung von Gnade, eine Lehre, die um so überflüssiger ist, als die Ungerechtigkeit sich vermehrt hat, 6, 1—14? Droht nicht die Gefahr vielfacher Ausschweifung bei dem Bewusstsein, nicht mehr »unter dem Gesetz« zu leben, 6, 15—7, 6? Muss dann nicht das Gesetz selbst für sündhaft gehalten werden, wenn es sich als ohnmächtig erwiesen hat, den Menschen zu rechtfertigen, und wenn es im Gegenteil dazu führt, dass die Ungerechtigkeit grösser wird, 7, 7—25? Eine Frage knüpft sich ungezwungen an die andere, und jede Antwort greift auf die frühere zurück. Dann kommt der Schreiber auf das bereits früher skizzierte Leben der Christen zurück. Er führt aus, wie sie keine Verurteilung zu fürchten haben, weil sie nicht mehr fleischlich, sondern geistlich sind und, der Sünde gestorben, mit Christus leben, 8, 1—11. Sie fühlen sich jetzt als Söhne Gottes, V. 12--17, schmecken die schönsten Erwartungen betreffs der Zukunft, V. 18–27, und dürfen sich bei allen Schicksalsschlägen der Liebe Gottes versichert halten, V. 28—39.

Die Entwickelung des Themas: das Evangelium eine Kraft Gottes zur Errettung für alle Gläubigen, Juden sowohl wie Griechen, eine Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit, aus Glauben zu Glauben, 1, 16—17, ist zu Ende geführt. Aber wenn man den Blick auf Israel richtet, kann sich ein Bedenken aufdrängen: warum treten die Heiden hinzu und bleibt Israel tatsächlich so gut wie ausgeschlossen? Der Schreiber nimmt diese Frage vor und beantwortet sie in einem Anhang zu der gelieferten Darlegung, K. 9—11. An Paulus liegt es nicht, dass Israel noch nicht selig wird, 9, 1—5. Verheissungen Gottes werden dadurch nicht hinfällig, V. 6—13. Auch begeht der Allerhöchste kein Unrecht, V. 14—29, wir müssen die Tatsache hinnehmen, V. 30—33. Paulus bittet für Israel, erkennt seinen Eifer an, doch ist es leider ein Eifer ohne Verstand. Christus ist das Ende des Gesetzes. Die sich zu ihm bekennen, werden nicht zu schanden. Aber Israel beugt nicht gläubig das Haupt, Kap. 10. Doch hat Gott sein Volk nicht verstossen. Ein Teil wurde schon gerettet,

während andere sich verstockten, auf dass Heiden hinzutreten sollten und die Wirksamkeit des Apostels sein Volk zur Eifersucht reize, 11, 1—16. Inzwischen mögen die bekehrten Heiden zusehen, dass sie nicht abfallen, V. 17—24, und endlich mögen die Leser dies Geheimnis hören: ganz Israel soll errettet werden, sobald die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. So treten zum Schluss der Ungehorsam der Menschen und die Barmherzigkeit Gottes in treffendster Weise ans Licht, 11, 25—36.

Hiermit sind wir am Ende des dogmatischen Teils des Briefes. Der Schreiber lässt darauf eine lange Reihe von Ermahnungen folgen, 12, 1—15, 13. Man ergebe sich einem gottgeweihten Leben, 12, 1—2. Wer hoch steht, *ὁ ὢν ἐν ὑμῖν*, überhebe sich nicht, sondern übe und bekleide sein Amt mit Ehre, V. 3—8. Ferner werden allerlei Tugenden empfohlen wie Liebe, Geduld, Eifer, demütige Gesinnung, Geneigtheit zum Vergeben, V. 9—24; Gehorsam gegen die Obrigkeit, weil alle Macht von Gott ist, 13, 1—7; Liebe im allgemeinen, weil Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, V. 8—10; tugendsamer Wandel, weil das Ende nahe bevorsteht, V. 11—14. Dann werden Schwache und Starke angeredet und auf die rechte Stellung hingewiesen, die sie zueinander einnehmen sollen, 14, 1—15, 7, worauf noch ein Wort folgt über Christus als Diener der Beschneidung, 15, 8—13.

Damit ist das gesagt, was der Schreiber in der Hauptsache mitteilen wollte, und der Schluss des Briefes, 15, 14—16, 27 kann einer Rechtfertigung dessen gewidmet werden, dass der Apostel in diesem Gebiet auftritt, wie er denn als Heidenapostel berufen ist, 15, 14—21; einer Mitteilung seiner weiteren Pläne und Aussichten, V. 22—32, einem Segenswunsch, V. 33, und einer Nachschrift, worin die Schwester Phöbe von Kenchreä empfohlen wird, 16, 1. 2, Grüsse gewechselt werden, V. 3—16, 21—23, eine scharfe Warnung vor Irrlehrern, V. 17—20a, und ein neuer Segenswunsch, V. 20b, ausgesprochen wird, während ein Lobpreis Gottes das Ganze auf würdige Weise beschliesst, V. 25—27.

Man sieht, es ist möglich, im allgemeinen dem Gedankengang des Schreibers nachzugehen und sich von dem Zusammen-

hang der vorgetragenen Ideen und Ermahnungen und von der relativen Einheitlichkeit des Buches zu überzeugen. Es ist in der überlieferten Form ein Ganzes und nicht eine zufällige Zusammenfügung vereinzelter Stücke. Dafür spricht auch die relative Einheit in Wortschatz und Stil, die auch ohne näheren Nachweis deutlich in die Augen springt, wenn man den Brief von diesem Gesichtspunkt aus vergleicht mit dem des Jakobus, des Clemens Romanus oder einem der johanneischen Briefe. Es kann uns dann auch nicht wundern, dass die, die wie Semler (1767) und H. E. G. Paulus (1801) in der neueren Zeit zuerst zweifelten, ob Kap. 15 und 16 wohl ursprünglich zu dem Brief an die Römer gehörten, doch glaubten, diese Stücke dem Paulus zuschreiben zu müssen; dass Weisse im Blick auf Kap. 9—11 und Straatman auf Kap. 12—14 derselben Meinung waren, und dass Baurs Ansicht, der Kap. 15 und 16 für einen späteren Anhang von einer fremden Hand erklärte, wenig Beifall und selbst bei Gleichgesinnten oft entschiedenen Widerspruch gefunden hat. Diese erkannten besonders in den letzten Jahren mehr und mehr den paulinischen Charakter des grössten Teils dieser Kapitel an, ein Fingerzeig der Kritik, der zusammentrifft mit unserm Ergebnis: an der relativen Einheit des Briefes in der überlieferten Form darf nicht gezweifelt werden. Um Missverständnis vorzubeugen, musste dies von vornherein deutlich ausgesprochen werden. Einmal, um gleich zu Anfang dem Schreiber Recht widerfahren zu lassen gegenüber denjenigen, die, vielleicht mit auf grund der jetzt folgenden Seiten, geneigt sein möchten, seine Arbeit für eine zusammenhanglose Aneinanderreihung vereinzelter Stücke und fliegender Blätter zu halten. Zum anderen, um mit Nachdruck wissen zu lassen, dass unser Urteil sich auf den neutestamentlichen Brief des Paulus an die Römer erstreckt und nicht auf die eine oder andere mögliche Ausgabe dieses Schriftstücks in einer kürzeren Form, wie sie die annehmen, die mit Semler und anderen Kap. 15—16 ganz oder teilweise, mit Weisse noch dazu Kap. 9—11 oder mit Straatman Kap. 12—14 für nicht ursprüngliche Bestandteile unsers Buches halten. Und endlich, um denen zuvorzukommen, die triumphierend auf die deutlich am Tage liegenden Spuren von Einheit in dem n. t. lichen Brief ver-

weisen, Spuren, die aber am Ende doch nichts beweisen gegen das, was gegen die Komposition des Briefes bemerkt werden dart und muss.

III. Die Komposition des Briefes.

Die von uns anerkannte Einheit des Briefes, wie er in Handschriften und Übersetzungen überliefert ist, als zugehörig zum Kanon des N. Ts., Abteilung paulinische Briefe, ist, was mehrmals betont wurde, nur eine relative. Es ist keine Einheit, wie wir sie erwarten in einem Buch, das nach mehr oder minder sorgfältiger Vorbereitung geschrieben ist, das nach einem wohlüberlegten und logisch entwickelten Plan angelegt ist; keine Einheit, die das Ergebnis einer freien Bearbeitung des Stoffs ist, nachdem ihn der Schreiber gesammelt und verarbeitet hat. Zum allerwenigsten ist sie eine Einheit, wie wir sie in einem Brief erwarten, sei es, dass wir ihn für in einem Zuge oder in Zwischenpausen geschrieben halten. Es ist vielmehr eine Einheit, die uns denken lässt an die Einheit eines synoptischen Evangeliums, die, woran niemand zweifelt, erwachsen ist aus Bearbeitung und Umarbeitung, Verkürzung, Änderung und Hinzufügung von zuweilen unverändert übernommenen älteren Stücken. Es ist die Einheit, die uns entgegentritt beim Lesen der Apostelgeschichte, wenn wir auch keinen Augenblick zögern anzuerkennen, dass Lukas einen oft sehr merkbaren Gebrauch von schriftlichen Quellen gegemacht hat. Die Einheit besteht in einem mit leichten Bleistiftstrichen, nur in grossen Umrissen frei entworfenen Bauplan, bei dessen Ausführung von andern behauene Balken, Türen und Fenster, selbst ganze Decken angebracht werden können, oder, im Entwurf eines Rahmens, in dem von andern früher geschnittene Fensterscheiben so gut oder schlecht wie es geht neben- und übereinander geschoben sind. Es tritt im Hinblick auf Wortschatz und Stil bei aller Verschiedenheit der Nüancen doch eine gewisse Grundfarbe zu Tage, aber die Verschiedenheit hat doch manchen Streit unter den Fachleuten hervorgerufen. Sie sehen das, was in aller Aufrichtigkeit an die Einheit der Hand glauben lässt, die

das bewunderte Kunstwerk schuf. Aber das Auge wird auch durch die unverkennbaren Spuren der Vielheit von Arbeitern getroffen, deren Eifer und Anstrengung dem Entstehen und der Vollendung des Werks zu gute gekommen sind, sei es auch, dass zum Schluss nur einer die letzte Hand daran gelegt.

Ungeachtet der Bewegungsfreiheit, die sich unser Verfasser gestattet, und der Selbständigkeit, die sein Auftreten kennzeichnet, ist er doch oft deutlich an die Quellen gebunden, die er zu Rate zog, und kann er sich nicht genug losmachen von den vor ihm liegenden Schriftstücken, die er in neuer Bearbeitung herausgeben will. Bei aller Einheitlichkeit in seinem Buch ist doch eine Verschiedenheit von Ideen und Ausdrücken vorhanden, die ihre Herkunft aus anderen Stücken verraten. Lose Verbindungen, Nähte und Fugen lassen den aufmerksamen Leser deutlich sehen, dass er nicht vor einem ursprünglichen Werk im gewohnten Sinn des Wortes steht, sondern vor einer schriftstellerischen Arbeit, die das Ergebnis von Umarbeitung, Veränderung und Kürzung dessen ist, was der Verfasser, wenigstens zum guten Teil, in einer älteren Form gefunden hatte. Es nützt hierbei nichts, sich auf eine Erwägung wie die zu berufen: man vergesse nicht, dass man einen Brief vor sich hat und dass man in Briefen so leicht vom Hundertsten ins Tausendste kommt, weniger genau ist und Bemerkungen macht, die für Dritte unverständlich sind. Denn die betreffenden Erscheinungen sind wenigstens zum Teil derart, dass sie auf diese Weise nicht erklärt werden können, und soweit es etwa möglich sein sollte, kann die Erklärung uns doch nicht helfen, weil wir gesehen haben, dass das Werk kein wirklicher Brief ist, sondern ein Buch, das nur im Hinblick auf seine Form ein Brief genannt werden darf.

Zum Beweis für die Richtigkeit des soeben ausgesprochenen Urteils über die Entstehung oder Zusammenstellung unsers n. t. lichen Briefs des Paulus an die Römer gebe man acht auf die darin vorkommenden

Spuren von Anknüpfung und Bearbeitung.

Sie fallen bei einiger Aufmerksamkeit durch das ganze Werk hindurch ins Auge und nötigen uns, unsere Aufmerksamkeit

sowohl auf kleine Einzelheiten als auf grössere Teile des Ganzen zu heften. Dies führt zu einer Teilung und Gruppierung, wonach man geneigt sein kann, nacheinander still zu stehen bei Kap. 1—8, 9—11, 12—14 und 15—16 als bei den 4 Hauptteilen, die man seit Jahr und Tag in unserm Buch zu unterscheiden gelehrt hat, und deren ursprünglicher Inhalt — ich habe den Stoff im Auge, soweit er von unserm Verfasser anderswoher übernommen wurde — eine verschiedenartige Herkunft verrät. Da wir gleichwohl den Brief in der überlieferten Form zu beurteilen haben und danach V. 1—13 des 15. Kapitels zu Kap. 12—14 gehört und dies ganze Stück als der dritte Teil des Hauptinhaltes zu Kap. 1, 18—11, 36, während Kap. 1—8 keinen besonderen Teil ausmacht und die doppelte Einleitung, 1, 1—17, von dem Hauptinhalt des Briefs unterschieden werden muss, erscheint es mir richtiger, uns an die natürliche Einteilung des Ganzen zu halten, wie sie uns durch den n. t. lichen Brief selbst an die Hand gegeben wird. Wir richten unsere Aufmerksamkeit also zuerst auf

die Adresse, Kap. 1, 1—7.

Sie kann in der vorliegenden Form nicht ursprünglich sein. Vers 2—6, vgl. S. 12 ff., ist mehr als ein unschuldiger Zwischensatz, wie Winer, Gramm. 6. Aufl., S. 499, uns glauben machen will, mehr als eine »ungewöhnliche« Abschweifung, die ihre Erklärung in Paulus' Wunsch findet, seinen Lesern sogleich zu sagen, was ihm das Recht gibt, sich an sie zu wenden, wie Weiss, S. 44, versichert. Das Stück unterbricht den Zusammenhang von zwei Teilen der übernommenen Adresse, V. 1 und 7a: Paulus etc. . . . . allen etc. Wenn auch der Form nach V. 2—5 für eine breit ausgeführte Abschweifung gelten könnte, wobei ein Wort das andere gab, so macht doch V. 6 in dieser Hinsicht allem Widerspruch ein Ende. Mit den Worten: *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nimmt der Schreiber das vorweg, was er noch sagen muss, nämlich: wer die Leser des Briefes sind, an dessen Abfassung er sich macht. Bewegte er sich frei, dann würde er wohl für einen besseren Übergang auf V. 7a gesorgt und nicht sobald nach seinem *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* von

κλητοὶ ἅγιοι gesprochen haben. Ausserdem lässt ein Vergleich mit allen andern uns bekannten »Briefen« aus dem ältesten Christentum sehen, dass derartige lange Zwischensätze in der Adresse, wie wir sie hier V. 2—6 antreffen, nicht gebräuchlich waren. Weisse, Beiträge S. 28, und Michelsen waren auf rechtem Wege, als sie an Interpolation dachten, der letztere anfänglich *) im Anschluss an Holsten **), der in V. 2—4 Widerspruch mit der Christologie des Paulus entdeckt hatte, und später ***), als er schärfer durchgreifend zu erweisen suchte, dass der ursprüngliche Brief wiederholt umgearbeitet wurde, bis er seine jetzige Gestalt erhielt. Ihnen hat sich auch Völter †) angeschlossen.

Der Inhalt verrät deutlich die Hand jemandes, der die Gelegenheit nicht unbenutzt lassen wollte, gewisse dogmatische Auffassungen anzuempfehlen, nämlich:

1. dass das von Paulus gepredigte Evangelium im A. T. wurzelt, sofern die prophetischen Schriften sich zum Inhalt des Evangeliums verhalten wie die Weissagung zu ihrer Erfüllung, V. 2. Musste darauf bei der Bearbeitung einer paulinischen Schrift Nachdruck gelegt werden, dann folgt daraus, dass der ältere Paulinismus sich darüber wahrscheinlich nicht ausgelassen hat, oder vielleicht in einem nicht gewünschten Sinn. Das erstere kommt mir annehmbarer vor als das letztere, weil es besser erklärt, warum die Katholiker mit ihrer Erkenntnis des innigen Zusammenhangs zwischen dem Christentum auf der einen und Gesetz und Propheten auf der andern Seite, und die Marcioniten mit ihrer Geringschätzung, um nicht zu sagen Abkehr vom A. T., sich in gleicher Weise auf Paulus berufen konnten, und auch weil wir in den vermutlich ältesten Teilen des Briefs an die Römer ††) nichts lesen von einer Vorherverkündigung des Evangeliums durch die Propheten, indem es vielmehr wie eine überraschende Gabe erscheint;

2. dass der Sohn Gottes nach dem Fleisch ein Abkömmling

*) Th. T. 1873, 423; 1876, 71.

**) Zum Evangelium des P. und des P. 424—27.

***) Th. T. 1887, 169—71.

†) Komposition 29—31.

††) S. die Bemerkungen zu 3, 26 und 16, 26.

Davids ist, V. 3. Eine belangreiche Wahrheit in den Augen derer, die nach einer Einheit suchten zwischen dem paulinischen Glauben an den, wie wir sagen würden, auf übernatürliche Weise erschienenen Sohn Gottes und dem älteren Glauben der Jünger Jesu an ihn als den Messias, wonach er übereinstimmend mit der Erwartung der Juden aus Davids Geschlecht entsprossen war. Aber dieser Glaube ist nicht in Übereinstimmung mit den Gedanken desjenigen, der Christus nicht mehr nach dem Fleisch kennen wollte, 2. Kor. 5, 16, und der, wenn er über den Sohn Gottes sprach, nichts sagte über die Art seiner Erscheinung auf Erden noch über die Weise seiner Fleischwerdung unter den Menschen, es sei denn in schwebenden Ausdrücken, die bei scharfer Zergliederung zur Annahme eines Scheinleibes führen mussten: Gott hat ihn gesandt *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3. Übrigens heisst es in den ältesten Bestandteilen unsers Briefes, wozu 15, 12 nicht gehört, im Blick auf diesen Sohn: *ὅς* (sc. *θεός*) *παρέδωκεν αὐτόν* 8, 32; die Auserwählten sollen s e i n e m Bilde gleichgestaltet werden, 8, 29; es ist Versöhnung mit Gott durch s e i n e n Tod, 5. 10; das Evangelium hat i h n zum Inhalt, 1, 9. Desgleichen: Christus — ein anderer Name für den »Sohn Gottes« und nicht mit »Messias« zu verwechseln — ist gestorben, 5, 6. 8; Christus ist auferweckt 6, 4; Christus, auferweckt von den Toten, stirbt nimmermehr 6, 9 etc. Aber kein Wort wird gesagt über seine Geburt nach dem Fleisch aus Davids Samen, noch irgendwelche Unterscheidung zwischen ihm als Himmlischem und Erdenbewohner gemacht;

3. dass Gottes Sohn Gottes Sohn geworden ist kraft seiner Auferstehung von den Toten, V. 4. Ganz überflüssig, kann man sagen; wer einmal Gottes Sohn ist, braucht es nicht mehr zu werden. Doch es steht da: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . . τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ*. Die eigentümliche Form ist eine Folge des Anhäufens dogmatischer Gedanken, wobei nicht mit Michelsen, S. 170, an die Verbindung von zwei von einander unabhängigen Interpolationen gedacht zu werden braucht. Die Meinung ist vollkommen deutlich, wenn auch die Worte, die im Texte vorliegen: *ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* unverständlich sind. Vielleicht müssen wir dafür lesen: *ἐν δυνάμει*

πνεύματος ἁγιωσύνης, durch die Kraft des Geistes der Heiligkeit, und vielleicht ist *κατὰ πνεῦμα* entstanden als Gegensatz zu dem vorhergehenden *κατὰ σάρκα*. Wie dem auch sei, über den Sinn der übrigen Worte kann kein Zweifel bestehen: der gesetzt, bestimmt, d. h. geworden ist Gottes Sohn . . . kraft Auferstehung von Toten, das will sagen, weil er an Totenauferstehung teilgenommen hat, mit anderen Worten: weil er von den Toten auferstanden ist — ein Gedanke, der im Urchristentum nicht unbekannt ist, vgl. Act. 2, 36; 26, 23, und ganz besonders geeignet, um Jüngern Jesu zu erklären, wie und wann ihr Jesus Gottes Sohn geworden ist. Aber er ist ganz überflüssig und findet keinen Platz im Gedankenkreis derer, die glaubten, dass Gott seinen Sohn gesandt hat, 8, 3. 32, und dass dieser als Christus, als Christus Jesus auf Erden wirksam gewesen ist, ehe er starb, 5, 6. 8. 10, und ehe er danach von den Toten erweckt wurde, sodass das ganze Evangelium, wozu doch auch die Predigt von der Sendung auf die Erde und von dem Leben auf Erden, dem Leiden und Sterben des Sohnes, gehörte, *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, 1, 9 heissen konnte;

4. dass der durch das paulinische Evangelium verkündigte »Sohn Gottes« dieselbe Person ist, auf die andere hinblicken, wenn sie zeugen von »Jesus Christus unserm Herrn«, V. 4. Die Worte *Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν*, »an sich entbehrlich«, wie Meyer mit Recht bemerkte, dem Weiss nicht hätte widersprechen sollen, finden ihre Erklärung nicht »in der Fülle und Feierlichkeit des Ausdrucks im ganzen Kontexte« (Meyer), noch in einer Umschreibung, wie sie Weiss zum besten gibt, woraus nicht hervorgeht, warum der Zusatz gemacht wurde. Sie sind nicht »nur hinzugefügt, um V. 5 *δι' οὗ* anschliessen zu können« (Michelsen Th. T. 1887, 170), denn die Verbindung wäre doch vollkommen deutlich gewesen. Sie sind, wie ja von allen erkannt ist, eine dritte nähere Bestimmung zu *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, V. 3, und, wie wir hinzusetzen wollen: nichts anderes als das. Die Frage kann nur sein, warum der Zusatz gemacht wurde, und die Antwort lautet: weil man ihn, ebenso wie die beiden vorangehenden Bestimmungen, für notwendig hielt. Warum? Weil es nicht für alle feststand, dass der »Sohn Gottes«

derselbe ist wie »Jesus Christus unser Herr.« In diesem Ausdruck haben sich, wenn ich recht sehe, mit gleichzeitiger Verschmelzung der dadurch angedeuteten Vorstellungen die verschiedenen Ausdrucksweisen: Sohn Gottes, Christus oder Christus Jesus auf der einen Seite und Jesus, Jesus der Christus (d. i. der Messias) oder Jesus unser Herr auf der andern Seite wie in einer höheren Einheit aufgelöst. Die älteren Paulinisten oder »Christen« sprechen von dem Sohn Gottes oder von Christus, einem übernatürlichen Wesen, das sie auch wohl Christus Jesus nannten, weil sie seine Einheit mit Jesus von Nazareth, den sie durch die Überlieferung aus der Geschichte kannten, nicht leugneten, wenngleich sie für diesen Jesus weniger interessiert waren als für ihren Christus. Die älteren »Jünger« dagegen hielten sich vor allem an das, was Jesus betraf, erkannten in ihm den Messias und nannten ihn deshalb Jesus den Christus oder auch wohl den Herrn Jesus. Soweit sie sich den Paulinisten anschlossen oder deren Ideen teils unverändert, teils verändert in sich aufnahmen, sprachen sie vorzugsweise von »Jesus Christus« oder von »Jesus Christus unserm Herrn«, ohne darum die Ausdrücke Jesus und Jesus der Christus ganz fahren zu lassen und ohne überall für das mehr ursprünglich paulinische Christus und Christus Jesus zu schreiben: Jesus Christus. Die Versöhnung, oder wenn man will, das Ineinanderfliessen der Ideen brachte es mit sich, dass man die verschiedenen Benennungen bewahrte, wenn auch mit einer ins Auge springenden, gleichwohl aller Wahrscheinlichkeit nach unbewussten Neigung, der jüngsten den Vorrang zu sichern.

Dass das letzte in der Tat der Fall war, dürfen wir, was den Römerbrief betrifft, aus dem Umstand ableiten, dass von 17 Stellen: 1, 4. 6. 7. 8; 3, 22; 5, 1. 11. 15. 17. 21; 7, 25; 13, 14; 15, 6. 30; 16, 24. 25. 27, wo nach Tischendorf Jesus Christus gelesen werden muss, nur 7 von den abweichenden Lesarten Christus Jesus haben. Von dieser Siebenzahl müssen aber sofort gestrichen werden 3, 22, wo mit *B* und Westcott-Hort, die *Ἰησοῦ* in Klammern setzen, *Χριστοῦ* für echt gehalten werden muss; 5, 17, wo mit *B*, von Lachmann angenommen, während W.-H. beide Lesarten gleichstellen, *Χριστοῦ Ἰησοῦ*, und 13, 14,

wo mit *B* *τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* und nicht *τὸν κύριον Ἰ. Χρ.*, von W.-H. damit gleich gestellt, für echt gehalten werden muss. Die Stelle 7, 25 kann schwerlich mitzählen, weil die Lesart Christus Jesus da nicht in einer einzigen Handschrift vorkommt, sondern nur an einer der 4 Stellen, wo Origenes den Text zitiert. An den 3 übrigen Stellen, 5, 21; 16, 25 und 27, hat *B* Christus Jesus, und man kann deshalb mindestens zweifeln, ob diese Lesart nicht ursprünglich ist. Auf jeden Fall ist klar: wo Jesus Christus geschrieben war, haben die Abschreiber den Text fast immer unverändert gelassen. Dagegen haben sie Christus Jesus in Jesus Christus verändert an 7 der 15 Stellen, wo nach Tischendorf, oder an 9 (12) von den 17 (20) Stellen, wo nach den eben gemachten Bemerkungen Christus Jesus für ursprünglich gehalten werden muss. Die 15 Stellen sind: 1, 1; 2, 16; 3, 24; 6, 3. 11. 23; 8, 1. 2. 11. 34. 39; 15, 5. 16. 17; 16, 3, wozu dann noch kommen 5, 17; 13, 14 (5, 21; 16, 25. 27).

Dass wir es hier mit einem ursprünglich verschiedenen Sprachgebrauch zu tun haben und nicht mit zufälligen Umständen oder mit Folgen von Unaufmerksamkeit beim Abschreiben des Textes, geht noch daraus hervor, dass der Ausdruck Jesus Christus 9 mal: 1, 4. 6. 7. 8; 5, 1. 15; 15, 6. 30; 16, 24 und Christus Jesus 4 oder 5 mal: 3, 24; 8, 1 (2); 15, 17; 16, 3 bei allen Zeugen vorkommt.

Nach Tischendorf soll Christus ohne irgend welche Beifügung die ursprüngliche Lesart sein: 5, 6. 8; 6, 4. 8. 9; 7, 4; 8, 9. 10. 17. 35; 9, 1. 3. 5; 10, 4. 6. 7. 17; 12, 5; 14, 9. 15. 18; 15, 3. 7. 8. 18. 19. 20. 29; 16, 5. 7. 9. 10. 16. 18, mehreremal mit allen Zeugen. Jesus oder der Herr Jesus ohne Christus kommt als echte Lesart nach Tischendorf nur vor: 3, 26; 4, 24; 8, 11; 10, 9; 14, 14; 16, 20 und in keiner dieser Stellen bei allen Zeugen.

Haben wir einmal acht gegeben auf die wechselnde Verwendung der Namen Christus oder Christus Jesus und Jesus, Jesus Christus oder Jesus Christus unser Herr, dann erkennen wir auch auf diesem Wege in den letzten Worten von V. 4, verglichen mit Christus Jesus in V. 1, den Bearbeiter des an-

fänglich wörtlich übernommenen Schriftstückes. Seine Anmerkungen fortsetzend sagt er,

5. dass Paulus Gnade und Apostelschaft unter den Heiden »empfangen hat durch ihn«, d. h. durch Jesus Christus unsern Herrn, und zwar um zu wirken, »zu nutzen seines Namens«, V. 5. Es ist ihm ersichtlich darum zu tun, den Irrtum zu bestreiten, dass Paulus nicht auf legitime Art, nicht von Jesus berufen und nicht in der rechten Weise, wirksam wäre. Aber eigentlich sagt der Schreiber das nicht von Paulus, sondern von Paulus und seinen Geistesverwandten: *ἐλάβομεν*, ein Plural, der nicht übereinstimmt mit dem Singular, der V. 1 auftritt und auch 8—16 festgehalten wird. Das lässt wiederum den Bearbeiter erkennen. Dasselbe gilt von der Erklärung,

6. dass die Leser des Briefs zu denen gehören, die durch Paulus unter den Heiden zu Glaubensgehorsam gebracht sind, und dass sie *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* heissen dürfen, V. 6. Eine zwiefache Versicherung, über die offenbar bei andern Zweifel bestand, wahrscheinlich weil sie die römische Christengemeinde nicht für eine von Paulus gestiftete hielten, noch ihre Glieder für berechtigt, in paulinischem Sinn »Berufene« genannt zu werden. Der Zweifel stimmt in der Tat überein mit dem, was wir 1, 8—15 und 15, 22—29 lesen, dass schon Christen zu Rom waren, obwohl Paulus dort nicht gepredigt hatte, und mit dem Vermuten, das so häufig aus einer Anzahl von Stellen in diesem Brief abgeleitet wird, dass Paulus die Leser gewinnen wollte und also noch gewinnen musste für s e i n Evangelium. Sehen wir auch ab von dem Ausdruck Jesus Christus, wofür wir nach den älteren Bestandteilen des Briefs Christus Jesus erwarten sollten, so geht doch die Berufung dort allezeit von Gott aus und nicht von Jesus Christus, vgl. 4, 17; 8, 30; 9, 11. 24; 11, 29. In den Fusstapfen von Erasmus und anderen mit Weisse zu erklären: »Berufene (von Gott), die Christo angehören« ist ein gut gemeinter, aber nicht zulässiger Versuch, der erkannten Schwierigkeit zu entgehen. Wenn man auch »Berufene Jesu Christi« als ihm Zugehörige betrachten will, so muss man doch immer annehmen, dass sie von Jesus Christus berufen sind und nicht von Gott, dessen Name nicht einmal genannt wird. So weist auch

der Ausdruck wieder auf einen andern Sprecher hin als der ist, den wir sonst in unserm Brief hören.

Auch daran erkennen wir ihn als Bearbeiter einer älteren Grundschrift, der er nichtsdestoweniger manchmal wörtlich folgt, dass er als Briefschreiber sich einen weiteren Kreis von Lesern vor Augen stellt. Er wendet sich an die ganze Gemeinde, in der Menschen von allerlei Art angetroffen werden, mehr oder weniger Tugendsame, Starke und Schwache im Glauben, Paulinisten und ältere, in dogmatischer Lehrentwicklung weniger vorwärtsstrebende, mehr jüdisch gesinnte Jünger Jesu, hervorragende und Alltags-Christen, die er abwechselnd anredet und sorgfältig unterscheidet, während der ältere Brief bestimmt war für die Besten, für die in geistlicher Hinsicht Hochstehenden, *πᾶσιν τοῖς οὖσιν* (vgl. S. 13 f.). Für ihn gehören die Seienden zu dem weiten Kreis der angeredeten Leser. Sie machen nur einen Teil davon aus, sodass er, da er das Wort an alle richtet, auch wohl einmal zu ihnen etwas Besonderes sagen kann, *λέγω παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*, ich sage zu jedem Seienden unter euch etc., 12, 3.

Wenn wir uns aus den angeführten Gründen versichert halten, dass die Adresse des Briefs ihre jetzige Form erhalten hat durch Erweiterung einer älteren und kürzeren, und dass V. 2—6 den Bearbeiter verrät, dann erhebt sich die Frage, ob das Übrige, V. 1 und 7, ganz unverändert übernommen sein wird.

Die Erwähnung des »Herrn Jesus Christus« am Schluss weckt Zweifel, wenn wir bedenken, dass wir in den älteren Stücken des Briefs, gewöhnlich wenigstens, Christus oder Christus Jesus lesen, während gerade der Bearbeiter gerne von Jesus Christus spricht. Wohl finden wir denselben Segenswunsch so gut wie wörtlich in allen paulinischen Briefen, mit Ausnahme der Pastoralbriefe, Kol. und 1. Thess. Aber die Ausnahmen sind doch da, und wenn wir über »die paulinischen Briefe« sprechen, haben wir es zu tun mit dem überlieferten katholischen Text. Ging diesem nicht bei mehr als einem Brief ein älterer vorauf? Gibt vielleicht Kol. 1, 2: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν* einen Hinweis auf das alte Vorbild des paulinischen Segenswunsches? Sollte es nicht auch sein können, dass die Briefe in

einer älteren, uns nur mangelhaft bekannten Form, sei es in der Regel, sei es bisweilen, nicht mit einem Segenswunsch anfingen?

Michelsen, Th. T., 1887, 169—71, glaubte noch ein paar Veränderungen in der Adresse dem Bearbeiter zuschreiben zu müssen. Er soll in V. 7 *κλητοῖς ἁγίοις* geschrieben haben, weil 8, 28 von seiner Hand herrührt und dort auch die Rede ist von *ἅγιοι*. Aber die Bezeichnung kommt vielfach vor. Überdies sind nicht alle *ἅγιοι—κλητοὶ ἅγιοι* und klingt dieser Ausdruck eigenartig, mit andern Worten ursprünglich paulinisch. Auch wird der Bearbeiter, der eben V. 6 von *κλητοί* gesprochen hatte, wohl nicht leicht von selbst unmittelbar danach wieder das Wort gebraucht haben. Es spricht nichts für die Annahme, dass die Worte *κλητοῖς ἁγίοις* nicht mit dem ganzen Vers zusammen übernommen sein sollten, während wir nicht einsehen können, was den Bearbeiter zu dem Zusatz getrieben haben könnte.

Das letzte gilt auch von der Vermutung, dass er in V. 1 *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ κλητὸς ἀπόστολος* an Stelle von *κλητὸς ἀπόστολος Χρ. Ἰ.* geschrieben und *εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* mit dem unmittelbar darauf Folgenden zu *ἀφωρισμένος* zugefügt habe. Irenäus, auf den sich Michelsen für die Richtigkeit seiner Lesart beruft, schreibt adv. Haer. III 17, 2: »Paulus apostolus Jesu Christi, praedestinatus in Evangelium Dei.« Er lässt also ebenso gut *κλητός* weg wie *δοῦλος*, während er die Worte *Χρ. Ἰ.* umstellt und das verworfene *εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* behält. Dass er *δοῦλος* weglässt, mag bei dem offenbar freien Zitieren nicht viel ins Gewicht fallen. Ebensowenig ist es richtig, dass diese Lesart den Vorzug verdienen soll, »weil Paulus im Anfang seiner Briefe, ausgenommen Phil. und Tit., sich niemals *δοῦλος* nenne«. Auf dem Standpunkt, den auch Michelsen einnimmt, können wir kaum sprechen von »Paulus im Anfange seiner Briefe«. Obendrein wissen wir, dass dieser »Paulus« nichts dagegen hat, von *δοῦλοι* zu reden, *ὑπακοῆς* oder *ἁμαρτίας* Rm. 6, 16; *δοῦλος ἐκλήθης* 1. Kor. 7, 21; *ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος* oder *δοῦλος Χριστοῦ* V. 22 oder mit Bezug auf sich selbst Gal. 1, 10.

Konnte »Paulus« sich nicht nennen »abgesondert für das Evangelium Gottes«, weil »alle Apostel dazu berufen waren«, dann konnte ein Bearbeiter dies ebensowenig tun. Eine Berufung

auf Gal. 1, 15. 16 bringt uns auch nicht weiter. Da heisst Paulus nicht »ἀφωρισμένος um den Heiden das Evangelium zu bringen«. Wir können also nicht sagen, dass wir hier »nach demselben Wort« etwas dergleichen erwarten sollten. Der Ausdruck ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Der, der ihn im Hinblick auf »Paulus« gebraucht, zeigt sich für dessen Berufung sehr eingenommen und völlig bereit, ihn über ältere Apostel zu stellen, die mit dem κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, 16, 25, betraut waren. Er rührt also eher von dem älteren Schriftsteller her, dessen Brief dem unsern zu grunde liegt, als von dem Bearbeiter, der als Paulinist nicht wenig Wasser in seinen Wein giesst und der auch jetzt sich beeilt, in den folgenden Versen ein versöhnendes Wort zu sprechen, wodurch der Paulinismus ein wenig zurückgeschoben und in die Richtung der Glaubensanschauung der ersten Jünger Jesu gedrängt wird.

Nach Völters Urteil, Kompos. S. 30, sind in V. 1 nur die ersten Worte: Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ ursprünglich. Daran schloss sich unmittelbar V. 7. »An die letzten Worte des Grusses: καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ war dann (durch Paulus?*) der Relativsatz in V. 5 (δι' οὗ etc.) nebst dem zweiten Relativsatz in V. 6 geknüpft.« Der »Interpolator« ging dann ans »Verbessern«, und seine Zusätze in V. 1—4 »haben die angedeutete Verschiebung innerhalb des ursprünglichen Briefeingangs zur Folge gehabt«, — eine Vermutung, die, soweit sie sich nicht aller Beurteilung entzieht, nach dem Vorhergehenden nicht mehr besonders besprochen zu werden braucht. Sie ist da zum Teil bestätigt, zum Teil bestritten.

Einleitung. Kap. 1, 8—17.

Während Völter kein Bedenken trägt, die Einleitung mit der Adresse in der soeben angedeuteten kürzeren Form für einen Bestandteil des ursprünglichen Briefs zu halten, woran sich Kap. 5 und 6 unmittelbar anschlossen, war Michelsen, Th. T. 1887, S. 172, der Meinung, »dass alles, was auf eine bestimmte Gemeinde weist,

---

*) S. 44 antwortet bejahend.

also nicht allein Kap. 15 und 16, sondern auch 1, 8 ff. später hinzugefügt ist«, um aus dem ursprünglichen Werk, »einem Traktat zur Empfehlung der Gerechtigkeit aus dem Glauben *πᾶσι τοῖς οὖσι ἐν ἀγαπῇ θεοῦ*, einen Brief an die Römer zu machen.« Der Grund für diese Meinung liegt in der Erwägung, dass die Worte *ἐν Ῥώμῃ* V. 7 und *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* V. 15, wie schon S. 14 bewiesen wurde, nicht ursprünglich sind, wie auch »völlig« dasselbe gelten soll von der Aufschrift *Πρὸς Ῥωμαίους*. Hinter das »völlig« darf man indessen ein Fragezeichen setzen, da wir ja nicht an einen wirklichen Brief denken können, der gewiss nicht mit einer derartigen Aufschrift verschickt sein wird, sondern an ein Buch in Form eines Briefes, worüber der Verfasser sehr gut die fingierte Bestimmung *Πρὸς Ῥωμαίους* gesetzt haben kann. Doch wenn auch diese Anweisung ebenso wie die Worte *ἐν Ῥώμῃ* und *τοῖς ἐν Ῥώμῃ* gefehlt haben mag, so folgt daraus nicht, dass unser Buch oder das ältere, das ihm zu grunde liegt, der ihm gegebenen Form zuliebe nicht »ein Brief an die Römer« geheissen haben sollte. Der Inhalt weist deutlich darauf hin, dass es für einen derartigen Brief gehalten werden will. Der Anfang des älteren Werkes, wie wir ihn zurückgewonnen haben in V. 1 und 7, *Παῦλος . . . . πᾶσιν κτλ.*, bringt den Zweifel zum Schweigen. So beginnt doch niemand eine Abhandlung. Die »Adresse« gehört zu einem »Brief«.

Fallen also die Gründe dahin, um mit Michelsen 1, 8—15 dem Bearbeiter zuzuschreiben, so ist damit weder gesagt, dass er dies Stück und die folgenden 2 Verse unverändert übernommen hat, noch dass er und der ältere Briefschreiber für die Abfassung ihres Werkes keinen Gebrauch von einer oder von mehreren Abhandlungen gemacht haben. Der letzte Punkt bleibe für den Augenblick ruhen. Spuren einer Bearbeitung einer älteren Schrift oder, wenn man will, eines irgendwo gefundenen Stoffes, kommen auch in V. 8—17 vor.

Wir müssten das schon im Blick auf die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, V. 8, sagen, wenn wir nicht aus א wüssten, dass sie durch Textkritik entfernt werden können. »Danken durch Jesus Christus«, velut per pontificem magnum, wie Origenes erklärt, — denn das steht da und nicht: »durch den ich diesen Stoff zum

Danken erhalten habe«, wie die holländische Synodalübersetzung will, als ob Christus hier »die vermittelnde Ursache des Dankgebets« sein solle (Weiss) — solch Danken ist dem N. T. noch fremd.

Der 13. Vers ist offenbar nicht von derselben Hand, die das Voraufgehende schrieb. Die Versicherung, dass Paulus die Brüder nicht in Unwissenheit lassen will über seine wiederholt gefasste Absicht, sie zu besuchen, klingt fast komisch nach den starken Beteuerungen, dass er sich seit langem danach gesehnt habe, V. 9—11. Sie ist nur zu erklären aus dem Räsonnement, das man aber schwerlich dem Schreiber von V. 9—11 zumuten kann: Bitten und sich sehnen bedeutet wenig, Pläne machen und sie ausführen ist besser, oder aus dem Bestreben, hinzuzufügen, was über dergleichen Pläne bekannt war, wobei wir an 15, 22—29 oder an die Quelle dieser Mitteilung denken mögen. Einige Abschreiber haben, wie es scheint, die Schwierigkeit gefühlt und darum *οὐ θέλω* verändert in *οὐκ οἴομαι*. Doch wir können diese Lesart nicht mit Michelsen S. 172 für die echte halten, schon darum nicht, weil sie nicht, wohl aber *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* gut paulinisch ist.

Ferner beachte man, dass Paulus nach V. 13 kommen will, *ἵνα καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*, wobei wir sofort an die Bekehrung von Heiden denken, während das Verlangen, die angeredeten Personen zu treffen, in V. 11 deshalb so gross ist, *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα**) *πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι*,**) *τοῦτο δέ ἐστιν κτλ.*, mit anderen Worten: um eine geistliche Gabe zu schenken denen, die dem rechten Glauben schon angehören, auf dass sie wechselseitig durch ihren Glauben gestärkt und getröstet werden mögen. In einem Fall ist die Absicht: Missionsarbeit zu verrichten; im andern: beizutragen zur Erbauung der gläubigen Gemeinschaft. Auch an seinem eigenartigen Sprechen über die *ἔθνη* und das Verhältnis seiner Leser zu ihm erkennen wir den Bearbeiter, den wir V. 5 und 6 trafen.

*) Das vor oder hinter *χάρισμα* stehende *ὑμῖν* ist überflüssige Exegese.

**) Obwohl alle Zeugen haben: *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, muss das letzte Wort V. 12 zufolge als unrichtige Exegese aus dem Text verwiesen werden, wie schon S. 19 bemerkt wurde.

Mechanisch knüpft er den Gedanken an den vorhergehenden durch die Partikel δέ an, wofür man vergebens eine Erklärung im Zusammenhang sucht. Nimmt man den Vers weg, so vermisst man nichts. Im Gegenteil, V. 14 schliesst gut an 12 an. Dass ein »Schuldner« etwas »geben« will, μεταδῶ V. 11, lässt sich hören; aber dass er darauf aus sein soll, etwas zu kriegen, ἵνα καρπὸν σχῶ V. 13, klingt sonderbar, wofern der Schuldner ein edler Mensch, ein Paulus ist. Neben den ἀνόητοι auch der σοφοί zu gedenken geht am besten, wenn die Rede ist von Christen, die besucht werden sollen, V. 11—12, doch erscheint es sehr sonderbar, wenn der Blick auf Heiden gerichtet ist, V. 13.

Doch ist die Verbindung von V. 14 mit 12 recht lose, und wir erwarten nach des Apostels aufgeregter Bekundung seines Verlangens, die Leser zu sehen, V. 9—12, so wenig eine Mitteilung, die nach ihrem Inhalt und nach der V. 15 gegebenen Erklärung dazu dienen muss, das Vorhaben der Evangeliumsverkündigung in Rom zu rechtfertigen, dass die Frage entsteht, ob V. 14 nicht vielleicht in einem andern Zusammenhang vorkam. Hat unser Briefschreiber vielleicht versucht, drei von verschiedenen Seiten herrührende Vorstellungen zu vereinigen? Nämlich: 1. Paulus betete unaufhörlich und verlangte sehnlichst, die Römer zu sehen, um ihnen eine geistliche Gabe mitteilen zu können und selbst durch ihren Glauben erbaut zu werden, V. 9—12; 2. Paulus machte wiederholt Pläne, nach Rom zu gehen, um dort wie anderswo unter den Heiden Frucht von seiner Missionsarbeit zu ernten, V. 13; 3. Paulus wollte Rom besuchen, weil er sich den Römern so gut wie allen andern Menschen gegenüber als Schuldner fühlte, also nicht aus einem besondern Grunde, der in dem eigenartigen Zustand der dort gestifteten Gemeinde oder der noch nicht getauften Bewohner gelegen wäre, V. 14. Trifft die Vermutung zu, dann hören wir den, der abwechselnd seine eigene Sprache sprach und anderer Worte übernahm, im 15. Vers den Schluss ziehen und versichern, dass jetzt als die Hauptsache angesehen werden muss nicht das erwähnte Bitten und Verlangen des Apostels, noch seine bis heute unausgeführten Pläne, noch sein Gefühl, allen Menschen Schuldner zu sein, sondern sein gegenwärtiges Vorhaben, auch zu Rom das

Evangelium zu verkündigen, τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ (ἐν) ὑμῖν εὐαγγελίσασθαι.

Warum dies dreifach und in jedem Fall durch V. 14 gerechtfertigte Vorhaben noch gestützt werden muss, wie das begründende γάρ tut, durch die Erklärung, dass Paulus sich des Evangeliums nicht schämt, ist unklar. Sowohl dieser Umstand als das viermalige γάρ in den 3 Versen 16—18 weckt die Vermutung, dass hier nicht in einem Zuge, sondern mit Hülfe übernommener Gedanken geschrieben ist.

Die letzten Worte von V. 17: καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται gehören ursprünglich nicht zu dem vorhergehenden. Sie verraten die Hand des Bearbeiters, der sich gern auf ein Schriftwort beruft und es hier auf den blossen Klang hin tut, wohl in Erinnerung daran, wieviel Wert man in paulinischen Kreisen auf den damit ausgesprochenen Lehrsatz legte. Doch er zieht die Stelle an, ohne nachzudenken; nicht in Übereinstimmung mit dem hebräischen Text, wo es heisst, dass der Gerechte leben soll »durch seinen Glauben«, noch so, wie es z. B. Gal. 3, 11 geschah, nachdem man gelernt hatte, im alten Wort der Schrift den Ausdruck des neuen Gedankens zu sehen, dass der Gerechte leben soll »aus Glauben«, sondern er zitiert sie nach dem Text der LXX, wo die Rede ist vom Leben des Gerechten »aus meinem Glauben«. Dass wir Röm. 1, 17 doch so lesen müssen und μου nicht weglassen dürfen, ergibt sich aus einer aufmerksamen Erwägung betreffs der Zeugen. Man strich μου, um die Stelle mit Gal. 3, 11 und anderen bekannten Äusserungen des Paulinismus in Übereinstimmung zu bringen. Und warum sollte man es eingesetzt haben, während man doch wusste, dass dadurch in Paulus' Mund der Ausspruch verdorben wurde? Hieronymus scheint Empfindung dafür gehabt zu haben, denn er macht den Versuch — Tischendorf erinnert daran — den Apostel wegen des »Missbrauchs« zu entschuldigen, den er an dieser Stelle mit LXX treibt. Er soll nämlich dazu gekommen sein, weil er an die Römer schrieb, die kein Hebräisch konnten. Indessen tritt dann das Unpaulinische des Zitates in um so helleres Licht. Doch auch abgesehen davon: es ist keine Verbindung zwischen diesem Schriftwort, mit oder ohne μου, und

der voraufgehenden Versicherung, dass in dem Evangelium geoffenbart wird Gerechtigkeit Gottes, aus Glauben zu Glauben. Meyer wollte darin eine Bestätigung der Offenbarung von Glaubensgerechtigkeit sehen, und das wird auch wohl der Zweck gewesen sein, wenn der Schreiber das Wort zitierte. Aber Weiss hatte recht, als er die Erklärung Meyers mit der Bemerkung abwies, dass Hab. 2, 4 von einer derartigen Offenbarung keine Rede ist. Doch ebenso wenig liegt in dem Wort, wie nun die Erklärung von Weiss lautet, ein Hinweis, dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist, »welche Errettung erzielt«.

1. Teil: Kap. 1, 18 — 8, 39.

Wir dürfen hier nach 1, 16—17 eine Erläuterung der Wahrheit erwarten: das Evangelium eine Kraft Gottes zur Errettung für alle Gläubigen, Juden sowohl wie Griechen, weil es eine Offenbarung von Gerechtigkeit Gottes, aus Glauben zu Glauben enthält, und wir hatten bereits Gelegenheit, S. 25 zu bemerken, dass wir in der Tat einen Beweis in dieser Richtung erhalten. Doch sieht er einigermassen anders aus, als wir erwarten durften. Die Erläuterung ist anfänglich, 1, 18 — 3. 20, ausserordentlich dürftig und viel eher eine breit ausgeführte Darlegung — die als Einleitung zu dem zu erwartenden Beweis gelten kann —, dass alle Menschen ohne Unterschied, auch die Juden, der Sünde unterworfen sind und der Gerechtigkeit ermangeln.

Dies Stückchen Religionsphilosophie ist, als Ganzes betrachtet, übernommen, gleichwohl nicht unverändert. Wir sehen es an Form und Inhalt. Schon das erste *γάρ* verrät, dass der Schreiber sich nicht frei bewegt, sondern übernimmt. Er will an das Vorhergehende anknüpfen und gebraucht das begründende *γάρ*, obwohl in der Tatsache der Offenbarung von Zorn über Gottlose keine Erklärung der Wahrheit liegt, dass der Gerechte aus »meinem Glauben« leben soll, dass Gerechtigkeit Gottes im Evangelium geoffenbart wird, oder dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist zur Errettung für alle Gläubigen.

Er fürchtet Missverständnis, wenn er abschreibt: *ὀργὴ ἀπ' οὐρανοῦ* und fügt darum *θεοῦ* ein, V. 18. Doch er lässt unbeachtet,

dass der hier ins Auge gefasste Zorn nach seinem Gewährsmann schon jetzt in diesem Leben offenbar wird, *ἀποκαλύπτεται*, sei es im Gewissen, sei es in Strafgerichten über die Gottlosen, während er selbst es gewohnt ist, die Offenbarung dieses Zorns auf den Gerichtstag zu verschieben, wo jeder Lohn nach seinen Werken empfangen soll, 2, 5—8.

Der Zusammenhang zwischen V. 18 und 19 lässt nicht allein viel zu wünschen übrig, sondern ist gewiss nicht ursprünglich. Zorn wird geoffenbart über Gottlose, heisst es jetzt, »weil das Erkennbare Gottes in ihnen d. h. in ihren Herzen offenbar ist«. Das ist einfach Unsinn, und das hat der Schreiber, wie das Folgende zeigt, auch nicht sagen wollen. Zorn wird geoffenbart nicht, weil die Gottlosen, sei es auch nur zum Teil, Gott kennen, sondern weil sie ihm nicht dienen und ihn nicht kennen, obwohl sie ihn hätten kennen können, wenn sie von dem ihnen angebotenen Mittel hätten Gebrauch machen wollen. V. 19 ist in dem jetzigen Zusammenhang nur verständlich, wenn man die folgenden Verse des Kapitels hinzudenkt und also in Gedanken vorauseilt. Das tat offenbar unser Verfasser, und so konnte er auch bei *ἐν αὐτοῖς* gerade so wie der, dessen Worte er übernahm, an Heiden im allgemeinen denken, obwohl jetzt die Verbindung nur auf die V. 18 genannten Personen weist, die »die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten«.

V. 20 gehört als beschreibende Erläuterung zu 19a und nicht zu 19b. Das erweckt die Vermutung, dass *ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν*, 19b, als eine Erklärung anzusehen ist, die von dem Bearbeiter an die 19a übernommenen Worte angefügt ist.

Die letzten Worte in V. 20: *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους* scheinen auf dieselbe Weise zugefügt zu sein. Sie schreiben der natürlichen Gottesoffenbarung eine Absicht zu, die vollkommen im Sinne unsers Bearbeiters ist, aber schwerlich dem zuerkannt werden kann, der von sich aus die Aufmerksamkeit darauf lenkte. Sie soll dazu dienen, nicht die Menschen zu erleuchten, sondern ihnen im voraus die Möglichkeit zu nehmen, dass sie sich jemals bei ihren Übertretungen auf ihre Unkenntnis des Willens Gottes berufen können. Überdies ist der Bearbeiter an seiner Sprache

kenntlich. Auch 2, 1 ruft er dem Menschen, der verwerflich handelt, zu: *ἀναπολόγητος εἶ.*

Sein Zusatz bringt ihn etwas aus der Reihe und lässt ihn fortfahren, als ob die zugefügten Worte *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους* nicht zum Vorhergehenden gehörten und noch durch das Folgende erläutert werden müssten.

In V. 25 wiederholt er mit andern Worten, was er schon V. 23 gesagt hatte, und preist in einer dem Zusammenhange unangemessenen Weise den Schöpfer: *ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* Die darauf folgenden Worte: *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας,* V. 26, haben nun keinen Sinn und sind überdies eine matte Wiederholung von V. 24: *διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν.* Das eine wie das andre findet seine Erklärung in der Erwägung, dass unser Verfasser wahrscheinlich V. 25 an die zuletzt übernommenen Worte hinzufügte, um *ἐν αὐτοῖς* zu erklären und um es noch einmal deutlich zu sagen, dass Götzendienst Lüge und Kreaturvergötterung ist. Um nach seinem Preis des Schöpfers und dem feierlichen Amen die Darlegung fortsetzen zu können, nimmt er den zuletzt übernommenen Gedanken von V. 24 wieder auf und wiederholt seinen Inhalt mit etwas anderen Worten, V. 26a. Dass V. 26b, *αἵτε γὰρ θήλειαι κτλ.,* in der älteren Arbeit sehr gut unmittelbar auf V. 24 gefolgt sein kann, wenn er jetzt auch sich an 26a gut anschliesst, springt sofort in die Augen.

Die Liste von Dienern der Ungerechtigkeit, V. 29—31, keine Liste von Ungerechtigkeiten, kann gerade darum nicht eine »nähere Bestimmung zu *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα*« (Weiss) heissen. Man findet hier nicht eine nähere Ausführung in Beispielen von dem, was V. 28 genannt wurde *τὰ μὴ καθήκοντα,* sondern eine nähere Beschreibung derjenigen, die Gott in verächtlichen Sinn dahingegeben hat. Man achte auf die Form *πεπληρωμένους,* die sich auf *αὐτούς* bezieht und nicht auf *τὰ καθήκοντα.* Doch können diese *αὐτοί* so nicht heissen, weil sie in dem Augenblick, wo Gott sie in verächtlichen Sinn dahingab, noch nicht voll allerlei Ungerechtigkeit waren, sondern es erst infolge dieser Dahingabe werden sollten. Auch steht *πεπληρωμένους κτλ.* in ziemlichem Abstand von *αὐτούς,* wozu es doch gehört. So schreibt niemand, der sich

frei bewegt, sondern nur jemand, der sich an übernommene Worte gebunden glaubt. V. 29—31 ist eine anderswoher entlehnte Liste, die ursprünglich nicht zu V. 28 gehörte, sondern durch unsern Redaktor daran angeknüpft wurde*). Durch ihn und nicht durch einen Interpolator, wie Weisse meinte, denn V. 32 steht in Beziehung zu der Liste; *οἵτινες* bezieht sich auf die da genannten Personen und nicht auf die *αὐτοί* von V. 28. Das Wort selbst weist auf den, der V. 25 schrieb, und der Inhalt beweist, dass hier kein älteres Schriftstück benutzt wird, wenigstens nicht die Quelle, der die Hauptgedanken von V. 18—28 entnommen waren.

Damit stimmt doch nicht die Annahme überein, dass Sünder aus den Heiden jetzt noch *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ* kennen sollten. Von Götzendienern, deren unverständiges Herz verfinstert ist, V. 21—23, kann man nicht annehmen, dass sie wissen, dass Sünder nach Gottes Recht des Todes würdig sind.

Die an die Adresse von »jedem der urteilt« gerichtete Strafpredigt 2, 1—6 macht nicht allein einen fremdartigen Eindruck, weil wir nicht begreifen, warum der Schriftsteller so auf einmal die bisherige Darlegung abbricht, die er doch später wieder fortsetzt, sondern sie verrät auch ihre Entstehung, wenigstens zum Teil, aus Übernahme und Umarbeitung anderswo angetroffener Worte und Gedanken. Anfangs bewegt sich der Schriftsteller frei und spricht Gedanken aus, die von dem abweichen, was anderswo im Briefe vorausgesetzt und behauptet wird. Er knüpft an an die zuletzt von ihm selbst besprochenen *τὰ τοιαῦτα πράσσοντες*, welche *αὐτὰ ποιοῦσιν* und *συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν*, 1, 32, obwohl dabei gar nicht an Personen gedacht werden muss,

---

*) J. Rendel Harris, The Teaching of the Apostles, 1887, S. 82 bis 86 hat die Vermutung ausgesprochen und annehmbar zu machen gesucht, dass die Liste von Sünden und Sündern, Rm. 1, 29—31, ebenso wie die von Did. 5; 2. Tim. 3, 2—5 und Mk. 7, 21—22, einem in hebräischer Sprache abgefassten alphabetischen Sündenkatalog entnommen ist, ursprünglich für das Sündenbekenntnis am grossen Versöhnungstag zusammengestellt. Durch das Weglassen von *πορνεία*, vor oder hinter *πονηρία*, und durch das Einschieben von *ἀσπόνδους* — beides auf Grund von Zeugen — würden wir gerade die gewünschte Zahl 22 der Buchstaben des hebr. Alphabets erhalten.

die sich zu Richtern über andere aufwerfen, denen man *τὰ αὐτὰ* oder *τὰ τοιαῦτα πράσσειν* vorwerfen könnte, 2, 1—3. Er sucht das Urteil Gottes und die Offenbarung seines Zorns in der Zukunft, 2, 3. 5. 8 und nicht in der Gegenwart, wie es 1, 18; 3, 8; 5, 16 der Fall ist.

Er legt den Nachdruck auf die Notwendigkeit der Bekehrung, die keine Gabe ist, sondern unter der Leitung von Gottes Güte eine Frucht eigener Kraftanspannung, *τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει*, 2, 4. Sie ist also nach Wesen und Herkunft etwas anderes als die *πίστις*, die durch die Predigt des Evangeliums geweckt wird. Diese ist eine Gabe Gottes, eine Offenbarung seiner Gnade, die Grundlage der Rechtfertigung und die Quelle aller wahren Gerechtigkeit, 1, 16. 17; 3, 24, 28; 4, 5. 16; 5, 2. 15. 17. 20. 21. Er predigt einen Gott, der einem jeglichen nach seinen Werken vergelten wird, 2, 6, der also den Menschen einigermassen anders gegenübersteht als der, der um nichts rechtfertigt und für den die Werke nach den soeben angeführten Stellen als Anspruch auf Leben und Heil keine Bedeutung haben.

Doch scheint er auch schon im Anfang seiner Rede nicht ganz frei zu sein, sondern an gegebene Worte gebunden. Der 2. Vers, wenn auch durch *γάρ* mit dem vorigen verbunden, gibt keine Erklärung des dort Gesagten. Nach dem Zusammenhang mit V. 1 sollten *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες* die sein, deren Betragen als das von *πᾶς ὁ κρίνων* verurteilt wird. Aber nach V. 3 ist *ὁ κρίνων* ein anderer, und wissen wir also nicht, an wen wir bei den Worten *τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* in V. 2 denken sollen, es sei denn im allgemeinen an »gewisse Sünder«, buchstäblich: an die, die solche Dinge tun. In dem Falle müssen wir aber fragen: was bedeutet die Versicherung, dass über solche Personen Gottes Urteil kommt? Wir müssen wohl annehmen, dass V. 2, wenigstens der Inhalt des hier in Erinnerung gebrachten Wissens: *τὸ κρίμα κτλ.* ursprünglich in einem andern Zusammenhang gestanden hat, wo es deutlich war, wer die waren, »die solche Dinge tun«. Wir werden in der Auffassung bestärkt, wenn wir sehen, dass »das Gericht Gottes« nach V. 2 in die Gegenwart und nach V. 3 in die Zukunft fällt. Zugleich

finden wir in der letzten Bemerkung einen Hinweis darauf, dass V. 2 zu der älteren, hier benutzten oder umgearbeiteten Schrift gehört.

Bei V. 7 legt sich die Vermutung nahe, dass ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον eine eingedrungene Randbemerkung ist, weil es nicht gut angeht zu denken an »die, die Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit suchen«. Auch könnte dies Suchen, besonders das Suchen nach Ehre, schwerlich ein Grund heissen, dass Gott wie zum Lohn für eine gute Tat ewiges Leben schenken sollte. Und endlich lässt die gleichlautende Stelle V. 10 eher erwarten, dass Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit als die Gabe genannt sei, die τοῖς μέν geschenkt werde, als das ewige Leben V. 7. Hat man Bedenken gegen diese Vermutung, dann sei noch bemerkt, dass hier das ewige Leben eine Folge eigener Kraftanspannung heisst, an andern Stellen dagegen, z. B. 5, 21; 6, 22, eine Frucht des christlichen Glaubenslebens, τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, 6, 23 — ein Unterschied, der auf verschiedene Schriftsteller weist.

Nach V. 6 und 7 sollten wir erwarten, dass mit τοῖς δέ in V. 8 die Konstruktion beibehalten würde und mit einem Akkusativ endigte. Wir finden gleichwohl ὀργὴ καὶ θυμός und müssen also ἔσται ergänzen. Wozu diese Veränderung in einer so klaren Konstruktion? Ich vermute, dass unser Schriftsteller sie anbrachte im Blick auf die Form der folgenden Worte, die er übernahm. Diese fallen in der Hauptsache mit dem eben Gesagten zusammen und könnten darum nach V. 8 ebenso wie V. 10 nach V. 7 für überflüssig gelten. Sie haben denn auch schon manchen Ausleger in Verlegenheit gebracht und z. B. Weiss die nichtssagende Erklärung entlockt: »Nachdrucksvolle Zusammenfassung von V. 7 ff. in umgekehrter Ordnung.« Doch geben sie einen andern Klang. Sie erweisen sich auch in Zusammenhang mit V. 11 ff. als zugehörig zu der Auseinandersetzung über die Strafwürdigkeit aller Menschen. Wenn darin auch keine Rede war von einer Vergeltung, die ein jeglicher κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ erfährt, so konnte doch hingewiesen sein auf die unvermeidlichen Folgen der Sünde, θλῖψις καὶ στενοχωρία, die drücken ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν,

Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος. Gewiss muss *πρῶτον* mit van de Sande-Bakhujzen*) aus dem Text gestrichen werden.

Hat unser Briefschreiber, der selbst eben von Vergeltung an Gute und Böse gesprochen hatte, an das übernommene Wort vom Schicksal dessen, der das Böse tut, V. 9, ein solches inbezug auf den, der das Gute tut, hinzugefügt? Oder hat er den Inhalt von V. 10 nach V. 9 schon vorgefunden? Wie dem auch sei, V. 11 und 12 lassen vermuten, ebenso wie das, was früher aus der ursprünglichen Darlegung übernommen wurde, dass da nur die Rede war von der Gleichheit aller Menschen als Sünder, sodass V. 10 als Ergänzung erscheint, die durch unsern Bearbeiter oder einen Dritten vor ihm hinzugesetzt ist.

Vers 12, wenn auch durch *γάρ* mit V. 11 verbunden, gibt keine Erklärung der Tatsache, dass bei Gott kein Ansehen der Person gilt. Wir verstehen nicht, wie der Schriftsteller dazu kommt, ohne irgend eine Einleitung vom Sündigen *ἀνόμως* und *ἐννόμως* zu sprechen. Es ist noch kein Wort über das Gesetz und seinen Einfluss auf das Sündigen oder Nichtsündigen der Menschen gesagt. Die Worte gehören ersichtlich zu einer Abhandlung, die dieser Frage gewidmet war, und sind auch wohl daraus übernommen. Der Redaktor knüpft sie mit dem so häufig angewandten *γάρ* mechanisch an das Vorhergehende an.

Über den Zusammenhang innerhalb der Verse 12—16 haben schon viele durch allerlei Vermutungen Klarheit zu schaffen gesucht. Vers 13 passt nicht zu V. 12, insofern er nicht den Grund angibt, warum die, die *ἀνόμως* und *ἐννόμως* sündigen, in gleicher Weise die Strafe ihrer Ungerechtigkeit tragen sollen, und weil er nichts von denen sagt, die ausserhalb des Gesetzes leben. Der Inhalt weicht ab, um nicht zu sagen: steht in schnurgeradem Widerspruch zu dem bekannten paulinischen Satze, z. B. 3,20 zu lesen, dass kein Fleisch gerechtfertigt werden soll *ἐξ ἔργων νόμου.* Der, der sagt: *ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται,* 2, 13, ist zweifellos ein anderer. Vers 14 gibt trotz des *γάρ* keine Erklärung der Worte, wenn auch der Inhalt in Zusammen-

*) Conjecturaal-Kritiek, S. 235.

hang mit V. 15 eine passende Erläuterung der hier behandelten Hauptsache ist: Erkenntnis der Wahrheit, dass Juden als Diener der Sünde nichts vor den Heiden voraus haben. Zwischen V. 15 und 16 fehlt jeder Zusammenhang; V. 15 sieht auf die Gegenwart, V. 16 auf die Zukunft. Die Worte *ἐν ἡμέρᾳ κτλ.* V. 16 sind nur mit V. 12 zu verbinden. Sehr viele sind denn auch gewohnt, V. 13—15 als einen Zwischengedanken anzusehen. Dagegen ist nichts zu sagen; nur erkenne man an, dass kein Schriftsteller im Original solche Zwischensätze schreibt. Das Ganze ist, wie 1, 2—6, durch Einfügung eines Stücks gebildet, das entweder übernommen oder vom Redaktor selbständig hinzugearbeitet ist.

Dieser nimmt nun in V. 17 selbst wieder das Wort. Er knüpft das, was er sagen will, mechanisch mit *δὲ* an das Vorangehende an und wendet sich an den sogenannten Juden. Doch kommt er bald ausser Atem, es sei denn, dass zwischen V. 20 und 21 etwas ausgefallen ist. Bei der Fortsetzung seiner Rede nimmt er, wie es scheint, V. 25—29 aus einem andern Zusammenhang. Der Inhalt ist nicht, wie man aus dem begründenden *γάρ* in V. 25 schliessen sollte, eine Erklärung des in V. 24 Gesagten und gehört ursprünglich zu einer Auseinandersetzung darüber, dass die Beschneidung an sich betrachtet keinen Wert hat gegenüber dem Nichtbeschnittensein, während V. 17—24 dargelegt wurde, dass der Jude auf seinem Standpunkt sich auszeichnen musste, was er gerade nicht tat. Die Worte *καθὼς γέγραπται* am Schluss von V. 24 finden nun zugleich eine geschickte Erklärung, die bei der gewöhnlichen Auffassung fehlt, weil sie niemals hinter, sondern stets vor ein Zitat gesetzt werden. Es liegt nämlich die Annahme nahe, dass sie durch den Bearbeiter den Worten zugefügt sind, die er bis zu einem gewissen Grade mit Recht für eine Textstelle aus dem A. T. ansah, obwohl sie nur zum Teil mit Jes. 52, 5 oder Ez. 36, 22—23 übereinstimmen. Wir brauchen also nicht mit Michelsen an eine eingedrungene Randbemerkung zu denken.

Vielleicht hat unser Redaktor 2, 25—29 nicht ganz unverändert übernommen und im Hinblick auf den angeredeten Juden die 3. Person, die im übrigen stehen blieb, in V. 25 und 27 in

die 2. Person verwandelt, *πράσσῃς* etc. Wir behaupten das um so kühner, als der Anfang des 3. Kapitels, der eng mit dem Vorhergehenden verbunden ist, nicht die Form einer Anrede, sondern die einer Erörterung über den Juden hat und gleichfalls die unverkennbaren Spuren von Bearbeitung trägt. Man achte auf die überflüssigen und sinnstörenden Worte: *ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς*; V. 1, die nur zu erklären sind als ein Rückschlag auf 2, 25, aber nicht mit 3, 2 stimmen, weil die Sprüche Gottes wohl den Juden, aber nicht der Beschneidung anvertraut werden können. Man beachte ferner die sinnstörende Erklärung: *πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης*, die veranlasst ist durch das unmittelbar vorangehende: *γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής*, V. 4. Nur dieser Satz, nicht der andere, wird durch die folgende Schriftstelle erläutert. Überdies würde ein Schriftsteller, der nicht teilweise von vorliegendem Material abhängig wäre, gesagt haben: *γινέσθω μὲν* .... *πᾶς δέ*. Indessen kommt unser Redaktor V. 7 auf seinen Einschub zurück, und dies erklärt, warum dieser Vers, gewöhnlich als Zwischengedanke angesehen, nach Form und Inhalt eigentlich nicht in den Zusammenhang passt, der Form nach nicht, wenn wir auf die 1. Pers. Sing. achten bei der 1. Pers. Plur. im folgenden Vers, dem Inhalte nach nicht, weil dieser eine Wiederholung des V. 5 Gesagten ist.

Wie deutlich springt auch bei V. 8 ins Auge, dass der Redaktor ganze Sätze übernimmt. Er tut es offenbar, aber er vergisst, den an sich ganz klaren Worten voraufgehen zu lassen, was für den Zusammenhang nötig war, ein *ἐροῦμεν*; wie in V. 5, sodass zu lesen wäre: *καὶ τί ἐροῦμεν; μὴ καθὼς κτλ.*

Die angehäuften Schriftstellen 3, 10—18, die schon Schulthess, Symb. I, p. VIII von V. 11 ab für überflüssig erklärte, sind nicht in eins geschrieben mit V. 9 und 19—20. Die Anklage, dass alle, Juden und Griechen, unter der Macht der Sünde stehen, war 1, 18—32 und 2, 11—24 genügend erläutert. Was nun 3, 10—18 hinzugefügt wird, beweist dies nur zum Teil und nur für die schriftgläubigen Juden oder Judenchristen. Diese Beweisführung steht nicht in Beziehung zu der Erklärung von V. 19: doch wir wissen, was das Gesetz sagt, sagt es denen, die im Gesetz stehen, noch zu V. 20: weil aus Gesetzes Werken nicht

gerechtfertigt werden soll vor ihm, was Fleisch heisst; denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde. Die letzten Worte gehören ursprünglich gewiss zu einer Erörterung über die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung auf Grund von Werken des Gesetzes.

Das unmittelbar Folgende, 3, 21—31, schliesst sich in der Hauptsache gut an, und weist also auf dasselbe Werk zurück, das wir hier, vielleicht in etwas veränderter Form, benutzt sehen. Ja, mit dem jetzt ins Auge gefassten Hauptgedanken: es gibt eine Gerechtigkeit Gottes aus Glauben oder durch Glauben an Christus kommen wir endlich zur Entwicklung dessen, was schon 1, 17 genannt wurde (vgl. S. 25 und 46). Indessen übernimmt unser Redaktor wieder nicht ohne Veränderung, sondern bearbeitet den gefundenen Stoff. Wir sehen es daran, wie er die *δικαιοσύνη θεοῦ* beschreibt als *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, wodurch er genötigt wird, sie in V. 22 nochmals zu nennen. Wir sahen ihn schon einmal so auf die Verbindung des Evangeliums mit dem A. T. hinweisen, 1, 2, vgl. S. 33, wo in dem von ihm bearbeiteten Stück nichts davon vorkam, und wir werden es noch einmal bemerken in den Worten 16, 26 *διά τε γραφῶν προφητικῶν*.

Einen zweiten Beweis von Erweiterung oder Veränderung der übernommenen Worte bieten V. 25 und 26. Wenn man sich auch mit Michelsen, Th. T. 1886, 381, an die kürzere Lesart hält, sodass man mit *A διὰ πίστεως* und mit F G *ἔνδειξιν — πρὸς* und *καὶ* vor *δικαιοῦντα* weglässt, so behält man doch eine Erklärung übrig, die nicht passt zu der ursprünglichen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, auch nicht zu der von der »Erlösung in Christus Jesus«. Die Rechtfertigung findet statt auf grund der Liebe, der Gnade Gottes, der seinen Sohn für uns dahingegeben hat, 3, 24. 28; 5, 1; 8, 3. 32, und nicht auf grund eines Sühnopfers, das Gott sich selbst dargebracht haben sollte. Die *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ist die Erlösung von einer Gott feindlichen, wenigstens ihm gegenüberstehenden Macht. An sie muss der Kaufpreis, *τὸ λύτρον*, bezahlt werden und nicht an Gott selbst, vgl. Gal. 3, 13; 4, 5. Wer diese Macht war und wie sie sich überlisten liess, indem sie nicht wusste, was sie

tat, als sie den Herrn der Herrlichkeit kreuzigte, davon merken wir etwas 1. Kor. 2, 8 in Verbindung mit 5, 5; 8, 5; 10, 20 — 21 und Rm. 8, 26, *διὰ τὸν ὑποτάξαντα*, worüber später mehr. Hier aber, Rm. 3, 25, haben wir eine ganz andere Vorstellung: »den Gott sich vorgestellt hat als ein Sühnmittel durch sein Blut«, das will sagen, Gott muss versöhnt werden, und er hat selbst das Mittel dafür erwählt, indem er Christus Jesus am Kreuz sterben liess. Das ist eine Änderung, die sich ganz ausgezeichnet vom Standpunkt des mehr jüdisch als gnostisch denkenden Paulinisten erklären lässt, die aber dann auch die betreffenden Worte als nicht ursprünglich eins mit dem unmittelbar Vorangehenden kennzeichnet.

Es ist vergebliche Mühe, nach dem logischen Zusammenhang zu suchen zwischen dem, was 3, 21—31 über die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gesagt wird, und dem Hinweis in Kap. 4, dass die Abstammung von Abraham nach dem Fleisch keinen Wert hat, sondern dass wir in ihm den Vater aller Gläubigen begrüssen dürfen. Der Schriftsteller hat offenbar diese Frage von einem anderen behandelt gefunden und befindet es für gut, hier seinem Vorbild zu folgen. Aber er ist nicht glücklich mit dem wahrscheinlich übernommenen und deshalb gewöhnlich nicht begriffenen, wenn auch an sich ganz deutlichen Anfang: *τί οὖν ἐροῦμεν; Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;* »was also werden wir sagen? Dass Abraham unser Vater nach dem Fleisch ist?« So nämlich müssen wir den Sinn verstehen, auch nach der alten Erklärung, die in dem mit Recht von B und andern Zeugen weggelassenen *εὑρηκέναι* verborgen liegt. »Wir« ist Subjekt, nicht Abraham.

Dass nicht das ganze Kapitel unverändert übernommen wurde, sehen wir schon an der Erweiterung V. 5—9a, die in 9b die Wiederholung des V. 3 Gesagten nötig machte. Ein selbständiger Schriftsteller würde sich davor gehütet haben, würde das im Zusammenhang etwas unbeholfene *λέγομεν γάρ* vermieden und die V. 4 und 5 mit *τῷ μὲν* .... *τῷ δέ* begonnen haben. Obendrein liegt in V. 5 nicht, wie man nach dem Anfang: *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ* erwarten sollte, ein Gegensatz zu dem V. 4 Gesagten. Vers 5 ist auch nicht wie V. 4 ein allgemeiner Aus-

spruch, dessen Anwendung auf Abraham sofort begriffen werden konnte, sondern eine Bemerkung, die wohl treffend sein mochte für den »Gottlosen«, der in späten Tagen das paulinische Evangelium kennen lernte, aber sie sagt nichts aus im Hinblick auf den frommen Abraham. Ferner erläutert V. 6—8 wohl V. 5, aber nicht V. 4, und die Erwähnung der Beschneidung und Unbeschnittenheit in V. 9 ist nur aus dem Umstand zu erklären, dass der Verfasser in V. 10 diese Worte in dem von ihm bearbeiteten Stück sozusagen schon vor sich sah.

Andererseits hören wir z. B. V. 15 recht deutlich einen andern als den, der 1, 18 ff. darlegte, dass alle ohne Unterschied gesündigt haben und dem Zorn verfallen sind. Spricht jedoch derselbe Schriftsteller, dann hat er hier Ausdrücke gebraucht, die offenbar übernommen sind, denn seinem mehr gemässigt paulinischen Standpunkt entsprechen sie nicht. Was er übrigens auch in diesem Kapitel ganz oder zum Teil unverändert abgeschrieben haben mag, jedenfalls hören wir V. 23—25 ihn selbst einige Bemerkungen daran knüpfen, wodurch er sich den Weg bahnt, um nach der Erörterung über Abraham als Vater der Gläubigen wieder auf seinen eigentlichen Gegenstand zu kommen, dessen Behandlung im 5. Kapitel fortgesetzt werden soll. Wir erkennen das Stückchen als sein Eigentum sowohl an der Form: *οὐκ ἐγράφη δὲ κτλ*, als am Inhalt, einer allegorischen Erklärung der a.t.lichen Worte *ἐλογίσθη αὐτῷ*, die nicht passt zu dem, was in der vorausgegangenen Erörterung darüber gesagt ist, und nur beweist, dass der, der sie gibt, keine Gelegenheit vorbeigehen lassen will, um auf den engen Zusammenhang des A. T.s mit dem Christentum hinzuweisen. Wir hören hier dieselbe Stimme, die 1, 2 und 3, 21 ihre Zusätze machte; dieselbe, die 4, 5, wie hier V. 24, *πιστεύειν* mit *ἐπὶ* c. acc. gebrauchte, während sonst überall im N. T. mit Ausnahme von Act, *πιστεύειν εἰς* oder *π.* mit einem Dativ vorkommt, dieselbe, die 3, 25 an Versöhnung durch das Blut dachte, gleichwie sie hier spricht von einer Dahingabe, nicht des Sohnes, sondern Jesu unsers Herrn, *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*.

Der Anfang von Kap. 5: »wir also, gerechtfertigt aus Glauben«, setzt voraus, dass diese Rechtfertigung im Vorher-

gehenden auseinandergesetzt ist, und bestärkt also die Richtigkeit unserer Auffassung von der Komposition unsers Briefes; denn 1, 18—4, 25 kann nicht eine solche Auseinandersetzung heissen, obwohl sie doch darin enthalten ist oder, wenn man will, diesem Teil des Briefs in seiner gegenwärtigen Form zu grunde liegt. Doch wenn die Worte: *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* unverändert übernommen sind, so gibt jetzt, wo die Aufmerksamkeit auf die Frucht der Rechtfertigung gelenkt werden soll, der Redaktor wieder eine Erweiterung von seiner Hand in V. 1b—2. Die Worte »durch unsern Herrn J. Chr.« verraten ihn nicht nur, weil sie ihm eigentümlich sind, sondern auch, weil sie keinen Sinn haben nach der Aussage: »wir haben Friede bei Gott«, wo doch der Friede eine Frucht der Rechtfertigung ist. Sie sind eine ganz überflüssige Erweiterung von jemandem, der das letzte nicht bedenkt und dadurch später Lebende verlockt, sein *ἔχομεν* für einen noch nicht erfüllten Wunsch anzusehen und also zu lesen *ἔχωμεν*. Desgleichen sagt die Versicherung, dass wir durch Jesus Christus den Zugang zu der Gnade haben, in der wir stehen, V. 2a, nichts Neues nach dem Satz, dass wir aus Glauben gerechtfertigt sind, V. 1a, während V. 2b den Versen 3—5 vorausläuft. Welcher unabhängige Schriftsteller wird noch über die Hoffnung als Frucht der Bewährung sprechen, die aus der Geduld wie diese aus der Drangsal geboren wird, sodass er sich dieser Drangsale zu rühmen pflegt, nachdem er eben vorher schon gesagt hat, dass er sich über die Hoffnung rühmt? Befremdlich ist die scheinbar gut passende Verbindung zwischen V. 2 und 3; sehr gut dagegen schliesst sich an V. 1a V. 3—5. Wer *καυχᾶσθαι* mit *ἐπὶ* verbindet, V. 2, drückt sich anders aus als der, der dafür *ἐν* setzt, 5, 3. 11; 2, 17. 23 etc., und bei dem, der den Frieden bei Gott »durch unsern Herrn J. Chr.« erwartet, V. 1, wird man nicht leicht vermuten, dass er die Liebe Gottes *διὰ πνεύματος ἁγίου* erwartet, V. 5.

Die folgenden Verse 5, 6—9 geben uns eine neue merkwürdige Probe von der eigenartigen Weise, wie unser Redaktor sein Werk zusammengearbeitet hat. Dass man ihn schon früh nicht verstanden hat, ist die Ursache von verschiedenen Änderungen

im Text gewesen. Man übersah, dass wir in V. 9 den Nachsatz des mit V. 6 begonnenen Satzes haben, und sah sowohl V. 6 und V. 9 wie das Dazwischenstehende als selbständige Sätze an. Man schrieb *οὖν* zwischen *πολλῷ μᾶλλον*, V. 9, ohne zu bemerken, dass dies ganz gegen die Regel ist, worauf man bei V. 10, 15, 17 hätte achten können. Man vernachlässigte oder änderte den ursprünglichen, noch von Isidorus bewahrten Anfang, *εἰ γάρ*, dessen Richtigkeit man auch aus V. 10, 15, 17 hätte ableiten können. Man ergänzte das vermeintlich verlorene oder verborgene Subjekt von *ἀπέθανεν*, indem man vor oder hinter *ἔτι-Χριστός* schrieb. Und wenn nun im letzten Fall *ἔτι* da vergessen schien, wo es hätte gesetzt werden müssen, so wiederholte man es einfach hinter *ἀσθενῶν*. Ferner setzte man noch das falsch verstandene Subjekt von *συνίστησιν* ein, indem man vor oder hinter *εἰς ἡμᾶς* einsetzte *ὁ θεός*. Aber nun war es auch nicht mehr möglich, den ursprünglichen Sinn zu verstehen. Die Annahme von einem oder von mehreren Einschüben kann uns nichts nützen. Das doppelte von Tischendorf festgehaltene *ἔτι* ist rätselhaft. Wir erwarten es auch nicht mit *B* hinter, sondern vor *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν*. Wir verstehen nicht, warum wir in V. 6 *ὑπὲρ ἀσεβῶν* und nicht wie in V. 8 *ὑπὲρ ἡμῶν* lesen, auch nicht, warum am Schluss von V. 8 sozusagen wiederholt wird, was schon V. 6 gesagt wurde. Wir verstehen ferner nicht, warum das Subjekt von *συνίστησιν*, V. 8, ein anderes sein soll als das von *ἀπέθανεν*, V. 6, das auch in V. 7 — wie man ihn auch erklären möge — tatsächlich festgehalten wird; auch nicht, wie gesagt werden kann, dass Gott seine Liebe beweist in der Tatsache, dass Christus für uns gestorben ist, während wir noch Sünder waren, V. 8; es sei denn, dass man in der Erklärung lesen will, was sie aber nicht enthält, dass Gott Christus gesandt hat, damit er für Sünder stürbe.

Kehren wir zu dem wahrscheinlich ursprünglichen Text zurück. Wir lesen dann: *εἰ γάρ, ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, — κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν· μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν· συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν· πολλῷ μᾶλλον κτλ.* Aber nun ist es auch deutlich, dass wir es mit einem Text zu tun haben, der durch

Erweiterung eines ursprünglich viel knapperen Textes entstanden ist, der der Form nach ganz übereinstimmt mit V. 10, 15, 17, und nur diesen Inhalt hat: *εἰ γάρ, ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, πολλῷ μᾶλλον κτλ.* Unser Redaktor übernahm von diesem irgendwo gefundenen Satze die erste Hälfte und erlaubte sich dann die Bemerkung, dass der, über den er etwas sagen wollte, d. h. Christus, *κατὰ καιρόν*, zu rechter Zeit für Gottlose gestorben sei. Diese Bemerkung führte zu einer zweiten, 7a, worin mit andern Worten gesagt wird, dass nicht leicht jemand sein Leben hingibt für einen Gerechten, und diese zu einer dritten, 7 b, worin daran erinnert wird, dass man wohl einmal sich schnell entschliesst, sein Leben zu opfern für das Gute, wir würden sagen, für das Ideal. Darauf folgt dann in der Form der Gegenüberstellung, um erkennen zu lassen, wie ausnehmend gross die Opferfreudigkeit oder, wenn man will, die Liebe von Christus ist: »aber er,« d. i. Christus, »beweist seine Liebe gegen uns, dass er . . . . .« Und nun kommt der Redaktor auf die teilweise schon übernommenen, aber um seiner Erweiterung willen liegen gelassenen Worte zurück, wiederholt das schon Gesagte mit einer kleinen Abänderung, *ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*, und fährt ruhig fort mit dem, was schon nach *ἀσθενῶν* in V. 6 hätte gesagt werden dürfen: *Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, πολλῷ μᾶλλον κτλ.*

Zugleich lehrt uns dies Beispiel recht deutlich, dass unser Redaktor mehr als eine Quelle benutzte. Was hier übernommen wurde, ist wohl in Übereinstimmung mit dem unmittelbar Folgenden, V. 10—11, aber nicht mit den zuletzt abgeschriebenen Worten, 1a, 3—5. *Δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως*, V. 1, ist nicht dasselbe wie *δικ. ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, sc. *Χριστοῦ*, V. 9. Wer in der Liebe Gottes, die durch den h. Geist in sein Herz ausgegossen ist, eine Bürgschaft für den untrüglichen Charakter der ihn erfüllenden Hoffnung hat, V. 5, braucht nicht mehr durch eine Überlegung über den Kreuzestod von Christus von der hohen Wahrscheinlichkeit überführt zu werden, dass er vor dem Zorn bewahrt bleiben soll, V. 6—9. Wir haben hier zu tun mit zwei, wohl nicht scharf oder feindlich einander gegenüberstehenden, aber doch von einander abweichenden Meinungen, mit zwei ver-

schiedenen Äusserungen, zwei Strömungen, wenn ich hier schon so sprechen darf, des Paulinismus. Wir haben dann auch in V. 6—11 keine Rechtfertigung des V. 3—5 Gesagten, keinen »objektiven Taterweis« (Weiss) der V. 5 genannten Liebe Gottes, sondern vielmehr einen Hinweis auf den Grund, mit welchem V. 2 gesprochen werden durfte von *ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*.

Der Vergleich zwischen Adam und Christus, 5, 12—19, trägt in seiner jetzigen Form auch die Spuren einer Bearbeitung an sich. Nach *ὥσπερ δὲ ἑνὸς* etc. erwartet man, allerdings vergebens, ein *οὕτως* etc., aus dem man schliessen könnte, dass so auch das Leben in doppeltem Sinn *δὲ ἑνὸς* der Menschheit geschenkt wird. Die gewöhnliche Erklärung, die uns an einen abgebrochenen Satz denken lassen will, ist nur richtig, wenn wir dabei beachten, dass der weggelassene Nachsatz durch etwas ersetzt wird, was den Schreiber in Widerspruch mit sich selbst bringt. Er gibt uns in V. 12b eine Erklärung der Tatsache, dass alle dem Tod unterworfen sind, die nicht zu 12a, 13—14 passt. Da wird doch deutlich gesagt, dass der Tod aller eine Folge ihrer Verwandtschaft mit Adam und nicht von ihrem Sündigen ist, denn dies durfte ihnen doch fürs erste nicht zugerechnet werden, wenigstens solange noch kein Gesetz da war, und zum andern hatten nicht alle in derselben Weise wie Adam gesündigt. Dagegen vernehmen wir in V. 12b, ganz im Geist der Betrachtung, die wir aus 1, 18 ff. kennen, dass der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, gemäss dem, dass sie alle gesündigt, mit andern Worten, weil sie alle den Tod durch ihr eigenes böses Verhalten verdient haben. Die Vermutung liegt auf der Hand, dass der Nachsatz zu den zum Teil übernommenen Worten fortgeblieben ist, infolge des Zusatzes zu *θάνατος*, den wir jetzt 12b lesen: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*.

Zwischen V. 17 und 16, obschon durch *γάρ* verbunden, besteht kein Zusammenhang. Man begreift weder, warum in V. 17 noch einmal mit nur teilweise andern Worten gesagt wird, was man in ausführlicherer Weise schon V. 15b—16 vernommen hat, noch warum wir nach dem aor. *ἐπερίσσευσεν* V. 15 und dem praes. in V. 16 das Futurum *βασιλεύσουσι* in V. 17

antreffen. Dagegen schliesst sich V. 17 sehr gut an V. 15a an: *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ ἐν ἑνὶ παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ.* Was jetzt dazwischen steht, unser Vers 15b—16, trägt ganz den Charakter einer Erweiterung durch den Bearbeiter, die geschrieben wurde im Hinblick auf die folgenden Worte, unsern Vers 17, die an der Reihe waren übernommen zu werden, und im Hinblick auf das eben schon Gesagte. Der Anfang ist fast gleichlautend und für manche Abschreiber von V. 17 Veranlassung geworden, *ἐν ἑνὶ* durch *τῷ τοῦ ἑνὸς* zu ersetzen, wie auch zuweilen infolge von *δωρεά* und *Ἰησοῦ Χριστοῦ* in V. 15 in V. 17 vor *τῆς δικαιοσύνης* geschrieben wurde, *τῆς δωρεᾶς* und *Ι. Χ.* statt *Χ. Ι.* Der 16. Vers gibt erst in etwas andern Worten eine Wiederholung von V. 15a und dann eine Ausführung des damit ausgesprochenen Gedankens, wobei der Ausdruck »viele« Übertretungen sofort an das Sündigen aller als Ursache ihres Todes nach 12b denken lässt. Ganz in Übereinstimmung hiermit steht die Versicherung, dass nicht alle, aber *οἱ πολλοί* durch die Übertretung des Einen sterben, 15b, während auf der andern Seite die Anerkennung einer unbegrenzten Herrschaft des Todes infolge der Übertretung, V. 17, ganz auf der Linie der Überzeugung liegt, dass der Tod herrscht durch die Sünde von Einem, 12a.

Auch V. 19 gibt sich als eine Erweiterung zu V. 18 zu erkennen, womit wohl, nach dem Anfang *ὥσπερ γάρ* zu schliessen, die Richtigkeit des eben Gesagten noch gestützt werden soll, womit aber in Wirklichkeit nichts Neues gesagt wird. Dazu kommt, dass wir nach *ἄρα οὖν* eine kurze Zusammenfassung der Erörterung erwarten, wie wir sie wirklich in V. 18 empfangen: »Deshalb, wie durch einen (Adam) die Übertretung zur Verurteilung für alle Menschen ist, so ist auch durch einen (Christus) die Rechttat zum Rechtspruch des Lebens für alle Menschen.«

Nur ein Missverständnis, wodurch *παραπτώματος* und *δικαιώματος* anstatt *τὸ παράπτωμα* und *τὸ δικαίωμα* gelesen wurde, konnte den Gedanken undeutlich machen und machte die Erklärung schwierig, weil das Verbum fehlte. Der wiederherge-

stellte Text spricht für sich selber. Ferner beachte man noch, dass *οἱ πολλοί* an den Bearbeiter denken lässt, den wir in 15b getroffen haben; dass der ‚Gehorsam‘ Jesu in den ältesten Bestandteilen der paulinischen Literatur nicht zur Sprache kommt, wohl Hebr. 5, 8 und Phil. 2, 8, indem er sich kaum zur Grundlage der Rechtfertigung eignet, wenn man Ernst macht mit der Rechtfertigung aus dem Glauben und der Erlösung von einer Gott feindlichen Macht; und endlich, dass sich V. 20 besser an V. 18 als an V. 19 anschliesst, nicht nur wegen der Zurückbeziehung auf das V. 18 genannte *παράπτωμα*, sondern vor allem, weil *νόμος δὲ παρεισῆλθεν* schwerlich gesagt werden kann so unmittelbar nach der Erklärung, dass die vielen *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν* und *δίκαιοι κατεστάθησαν*.

Bei der nun folgenden Besprechung einiger Bedenken gegen das paulinische System in Kap. 6 und 7, wozu die Verse 5, 20 bis 21 den Übergang bilden (vgl. S. 26) treffen wir wieder auf Spuren von Bearbeitung einer älteren Schrift oder übernommener Sätze, Beweisführungen oder Gedanken. Vielleicht müssen schon die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* am Schluss von 5, 21, wenn nicht sogar der ganze Vers, als Erweiterung zu dem übernommenen V. 20 betrachtet werden. In dem ersten Bedenken, das 6, 1—14 besprochen wird, stossen wir auf V. 7 als auf eine an sich nicht unrichtige, gleichwohl überflüssige Erläuterung zu V. 6, die ursprünglich wohl nicht mit dem Voraufgehenden zusammen geschrieben ist. Denn *δικαιοῦσθαι*, wie vielfach auch gebraucht, kommt bei »Paulus« niemals mit *ἀπὸ* vor, dagegen wohl in dem verwandten Sprachgebrauch Act. 13, 39.

Die Ermahnung V. 12 und 13, wie gut sie auch gemeint sei, passt nicht in den Zusammenhang und verrät die Hand des Bearbeiters, der doch noch fürchtet, dass das besprochene Bedenken zu einer Schwächung des sittlichen Lebens führen kann. Sie geht von der Annahme aus, dass der Christ noch sündigen können wird, während gerade das Gegenteil dargelegt wurde, und V. 11, soweit es nötig, den Leser vollkommen gewarnt hatte. Nach V. 12—13 hängt es von uns selbst ab, ob die Sünde in uns herrschen soll, nach 5, 12 dagegen von unserer Gemeinschaft mit Adam. Die feste Versicherung: »die Sünde wird über euch

nicht herrschen, denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade«, 6, 14, ist ebenso passend nach V. 11 wie ungereimt nach der Voraussetzung, die V. 13—14 zu grunde liegt. »Paulus« schreibt niemals *ὡσεί*, sondern *ὡς*, wie denn auch einige Abschreiber »verbessert« haben. Auch gebraucht er wohl mehrmals das Verbum *παρίστημι*, aber ausser hier und V. 16 niemals in der jüngeren Form *παριστάνειν*. Die sinnstörenden Worte *ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν* sind in V. 16, wie mir scheint, nur eine eingedrungene Randbemerkung zu *ᾧ ὑπακούετε*, geschrieben im Blick auf V. 13. Sie müssen aus dem Text gewiesen werden, was zunächst mit *δούλους* auf textkritischem Wege geschehen kann. Eine Spur der ursprünglichen Lesart: *οὐκ οἴδατε ὅτι δοῦλοί ἐστε* etc. blieb in der Minuskelhandschrift 17 erhalten, die *ὅτι* noch auf seinem alten Platz vor *δοῦλοι* und nicht hinter *οἴδατε* hat. Im selben Vers 16 sind die Worte *ἤτοι ἁμαρτίας (εἰς θάνατον) ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην* wahrscheinlich ein Zusatz des Bearbeiters im Blick auf V. 17, wo das nicht-christliche Leben eine Knechtschaft der Sünde und das Christsein Gehorsamsein genannt wird. Die *ὑπακοὴ εἰς δικαιοσύνην* macht einen befremdlichen Eindruck nach dem kurz voraufgehenden *ὑπακούετε*. »Paulus« gebraucht als Gegensatz zu *ἁμαρτία* nicht *ὑπακοή*, sondern *δικαιοσύνη*, vgl. V. 18. 20, und niemals verwendet er *ἤτοι*.

Der, der 6, 12—13 eine Ermahnung gab, meinte dies V. 19 noch einmal tun zu müssen, wahrscheinlich aus Besorgnis, dass seine Leser die übernommene Betrachtung im Hinblick auf die Forderungen des sittlichen Lebens nicht einfach oder deutlich genug finden würden. Wenigstens soll sein *ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν* wohl bedeuten, dass er recht verständlich sprechen will und dass seine Leser keine *πνευματικοί* sind, sondern *σάρκινοι* oder *σαρκικοί*. Es ist, als ob er die Glocke hätte läuten hören, aber nicht wüsste, wo der Klöppel hängt — so unbeholfen drückt er sich aus, vielleicht in unbestimmter Erinnerung an Stellen wie 1. Kor. 3, 1—3. »Paulus« sagt niemals in dem hier gewollten Sinn *ἀνθρώπινον*, sondern *κατὰ ἄνθρωπον*, 3, 5. Er würde die Schwachheit des Fleisches nicht verwechselt haben mit mangelnder geistiger Begabung und gewiss nicht vor

ἀνομία gewarnt haben, als wäre sie ein sehr grosses sittliches Übel. Der Einschub oder die Erweiterung des Bearbeiters ist überdies als solche zu erkennen, weil sie nicht in den logischen Gang der Entwicklung passt und den Zusammenhang unterbricht; V. 20 schliesst wohl an 18, aber nicht an 19 an.

Dürfen wir die ersten beiden der besprochenen Bedenken, 6, 1—14 und 6, 15 — 7, 6, für grösstenteils entlehnt und nur wenig verändert halten, so ist es mit dem dritten, 7, 7—25, ganz anders. Der Anfang, V. 7, in Übereinstimmung mit der ganz paulinischen Erklärung *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, 3, 20, kann unverändert übernommen sein. Vielleicht gilt dasselbe, ganz oder zum Teil, von V. 8, 9, 13 und vielleicht noch einigen Worten, Ausdrücken und Sätzen.

Dass der überlieferte Text, auch der kritisch festgestellte, durch Bearbeitung eines älteren entstanden ist, wurde bezüglich einer Stelle schon seit langem erkannt, wenn man auch nur an eine gewöhnliche Interpolation dachte. So sahen Volkmar, Michelsen und Baljon in V. 19—20 eine sinnstörende Wiederholung von dem, was V. 15—17 gesagt wurde. Auch kann man sich gut überzeugen von der Richtigkeit der Annahme, dass 7, 7—25 durch Bearbeitung einer wahrscheinlich kürzeren ursprünglichen Auseinandersetzung entstanden ist, wenn man z. B. beachtet, wie in V. 11 mit den Worten: *ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς* der Anfang von V. 8: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς* wiederholt wird, aber nicht, um im übrigen dasselbe, sondern um in V. 11 etwas anderes folgen zu lassen, nämlich dass die Sünde den Menschen durch das Gebot verleitet und tötet, während in V. 8 nur gesagt war, dass sie auf diese Weise die Begierde weckt. So wiederholt niemand sich selbst, aber wohl die Worte, die er übernimmt, weil er Wert darauf legt, sie noch einmal, wenn auch mit leiser Veränderung, seinen Lesern vor die Augen zu bringen. Leben und Tod stehen passend einander gegenüber. Aber gekünstelt ist die Gegenüberstellung *ἐγὼ δὲ ἔζων* und *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* in V. 9 und 10, weil bei dem ersten an das natürliche Leben und beim letzten an das Sterben im geistlichen Sinn gedacht ist. Auch aus dem Grunde dürfen wir dafür halten, dass V. 10 nicht übernommen ist.

Doch abgesehen von diesen und andern Spuren von Bearbeitung — so atmet das Stück seiner ganzen Art nach einen andern Geist als den, den wir aus den vorigen Kapiteln und aus dem folgenden kennen lernen nach Abzug dessen, was darin durch Bearbeitung des mehr Ursprünglichen verändert wurde. Der, der 7, 7—25 schreibt — er sei nun der Schreiber unseres Briefs in seiner gegenwärtigen Gestalt oder der von Kap. 1—8 oder des Stücks, das für diese Stelle mit einigen Abänderungen zurechtgeschnitten und dann eingesetzt wurde — der Schreiber hat recht viel Wasser in den Wein des ursprünglichen Paulinismus getan. Er steht ihm nicht feindlich gegenüber, aber doch so, dass er zuweilen ziemlich abweichende Gedanken vorträgt. Während nach dem Zusammenhang und übereinstimmend mit dem Anfang, V. 7, dargelegt werden musste, dass man dem Paulus mit Unrecht den Vorwurf machte, er nenne das Gesetz Sünde, wird in Wirklichkeit Aufmerksamkeit für eine Verteidigungsrede gefordert, in der das Gesetz verherrlicht und das Elend des Christen beschrieben wird, der noch im sündigen Leibe seufzt. Gewöhnlich fasst man das letzte anders auf und meint, Paulus spreche hier im Blick auf sein vorchristliches Leben. Gleichwohl, was man auch von dem Vorhergehenden sagen möge, die Auffassung steht in Widerspruch mit dem deutlichen Sinn der Worte: *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν κτλ.*, V. 14b—23; sie steht im Widerspruch mit dem Verzweiflungsschrei: »ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes«, V. 24, aus dem sonnenklar hervorgeht, dass hier nicht gedacht ist an die Erlösung durch Christus aus den Banden des sinnlichen Lebens, wie es von Juden und Heiden bis zu ihrer Bekehrung zum Christentum geführt wurde, sondern an eine Erlösung des Geistes von den Fesseln des Leibes; sie steht endlich auch im Widerspruch mit der kurzen kernigen Erklärung, worin die ganze Darlegung zum Schluss zusammengefasst wird: *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*, V. 25. Das letzte hat man öfter empfunden und darum vorgeschlagen, die angeführten Worte entweder zu streichen oder an andere Stelle zu bringen, so dass sie vor V. 24 gelesen würden.

Das eine ist so willkürlich wie das andere und vollkommen

überflüssig, wenn man nur in V. 14—23 lesen will, was darin wirklich gegeben ist: eine ergreifende Schilderung des ängstlichen Ringens zwischen dem Wollen des Guten und dem Tun des Bösen, wie es nach vieler Erfahrung erlebt werden kann, auch nachdem man das gute Teil erwählt und aus voller Überzeugung Christ geworden ist. Schon der Ernst dieser Schilderung hätte von der Auffassung abhalten sollen, dass Paulus hier von seinem vorchristlichen Leben spricht. Ja, wenn dem so wäre, dann ist der Seufzer: ich elender Mensch u. s. w., V. 24, ein leerer Klang, eine eitle Vorstellung, denn dann weiss er, dass er der Erlösung, wonach er nach seinen Worten sehnsüchtig ausschaut, schon seit langem teilhaftig geworden ist. Damit sind allerdings die Worte: *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* schwer zu reimen, aber sie werden dann so lange von allen Seiten betrachtet, bis sie ganz etwas anderes auszusagen scheinen, als sie wirklich enthalten, oder man schlägt vor zu »verbessern«, indem man mit Markland lesen will *ἐκ τοῦ στήματος τ. θ. τ.* oder mit Michelsen *ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ σώματος τούτου.*

Indessen sind Versuche, 7, 7—25 etwas anderes zu lesen als geschrieben wurde, vollkommen erklärlich. Ja, die Erfahrung, die sich hier ausspricht, ist nicht zu reimen mit der Kap. 5—7, 6 und Kap. 8 verkündigten Lehre, dass der Christ für immer mit der Sünde gebrochen hat. Man sehe u. a. 5, 1. 3. 5. 18; 6, 2—6. 14. 18. 22; 7, 5—6; 8, 1 oder z. B. das ganze 8. Kapitel, wo auseinandergesetzt wird: der Christ ist frei vom Gesetz und lebt nach dem Geist, V. 1—11; er fühlt sich als Gotteskind, V. 12—17; er hofft, harrt und vertraut unter Leiden, V. 18—27, und ist der Liebe Gottes gewiss, V. 28—39. Solch ein Christ kann nicht mehr heissen »verkauft unter die Sünde« oder »fleischlich«, V. 7, 14, denn er ist geistlich. Er tut das Gute und schwankt nicht mehr zwischen Wollen und Vollbringen, V. 15. Es sind andersgeartete Anschauungen, die 7, 7—25 vorgetragen werden; sie stehen in Verbindung mit dem Wunsch, die Heiligkeit des Gesetzes hoch zu halten. Es heisst denn auch heilig, ja selbst geistlich; das Gebot, dem Leben weckende Kraft zugesprochen wird, *ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν*, heilig, gerecht und gut,

V. 10, 12, 14. Das klingt ganz anders, als wenn wir vom Gesetz vernehmen, dass dadurch Kenntnis der Sünde kommt, 3, 20; dass der Christ ihm abgestorben ist, 7, 4; dass er es abgetan hat, während er früher dadurch gebunden war, und dass es ein veralteter Buchstabe ist, dem jetzt die neue Gabe des Geistes gegenüber steht, 7, 6.

Zum Schluss weise ich noch darauf hin, dass nach allgemeiner Überzeugung Kap. 8 nicht an 7, 25 anschliesst, sondern entweder an Kap. 6 oder an 7, 6, es sei denn, dass man meint, durch Wiederherstellung des Textes einen verständlichen Anschluss finden zu können. Bei der Erkenntnis, dass 7, 7—25 durch Bearbeitung eines älteren Stückes entstanden ist, ist es natürlich möglich, dass der Anschluss in dem verlorenen Text gesucht werden muss. Wie dem auch sei, wir sehen ihn jetzt jedenfalls nicht, und das befestigt uns wieder in unserer Ansicht, die wir über die Komposition des Briefes gewonnen haben.

Ist das 8. Kapitel keine regelrechte Fortsetzung von 7, 7 — 25 und sehen wir es doch dahinter gestellt, dann muss der, der dafür verantwortlich ist, diese Schilderung des neuen Lebens der Christen in der Hauptsache übernommen haben. Nicht ganz, denn der Inhalt verrät hier und da sowohl, dass er durch Bearbeitung eines älteren Stücks entstanden ist, als dass er in der heutigen Form von der Hand dessen stammt, der 7, 7—25 schrieb, wie wir es jetzt lesen. So gibt sich schon gleich der 2. Vers als eine Erweiterung zu erkennen, die den ursprünglichen Zusammenhang zwischen V. 3 und 1 unterbricht. In V. 3 wird wohl gesagt, warum es für die, die in Christus Jesus sind, keine Verdammnis gibt, aber nicht, warum das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus uns von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit. Doch sollte man das letzte erwarten, wenn V. 3 die regelmässige Fortsetzung von V. 2 wäre. Die in V. 1 genannte Verdammnis lässt nach der vorangehenden Hauptdarlegung, ebenso wie *ὁ νόμος* in V. 3, vgl. 7, 1—7, an das mosaische Gesetz denken, während V. 2 ein paar andere »Gesetze« zur Sprache bringt, wie wir auch 7, 21—23 verschiedene *νόμοι* erwähnt finden. Die Befreiung, die 8, 2 das Werk des Gesetzes des Geistes des Lebens in Chr. J. heisst,

heisst in der übernommenen Hauptauseinandersetzung eine Frucht von dem Sterben mit Christus, 6, 2—6; 7, 4. 6, oder des Wohnens des Christus im Gläubigen, 8, 8—10.

Die Bemerkung, dass das Gesetz nicht imstande ist, den Menschen zu rechtfertigen, »kraftlos wie es war *διὰ τῆς σαρκός,*« V. 3, klingt wie eine Entschuldigung dieses Gesetzes nach dem Herzen dessen, der seinen heiligen Charakter verteidigte, 7, 7—25, besonders V. 12 und 14. Sie stimmt nur schlecht zu dem Ton, der in der Haupterörterung dem Gesetz gegenüber angeschlagen wurde, z. B. 3, 20. 28; 5, 20; 6, 14; 7, 4—6, und darf um so eher für eine Erweiterung von seiten des Bearbeiters gehalten werden, als wir sehen, dass *ἡ σάρξ* hier, im Geist von 7, 14 ff., die Bedeutung sündhaftes Fleisch hat und nicht, wie gewöhnlich bei »Paulus« die des Fleisches, gedacht als Sitz des sinnlichen, darum noch nicht sündigen, Lebens, weshalb in den unmittelbar folgenden Worten gesprochen werden konnte von *σάρξ ἁμαρτίας*, d. h. Fleisch, das in der Macht der Sünde steht.

Der 6. Vers scheint eine durch V. 5 veranlasste Erweiterung. Er kann nicht, wie Winer, Gramm. S. 402, will, mit V. 4 in Verbindung gebracht werden, denn der Inhalt bezieht sich deutlich auf V. 5 zurück. Doch gibt er nicht den Grund für das dort Gesagte an und will vielmehr zeigen, worauf es hinausläuft, *τὰ τῆς σαρκὸς* und *τὰ τοῦ πνεύματος* zu bedenken. Es ist eine Anmerkung praktischer Tendenz, woran man den Bearbeiter erkennt, ebenso wie an dem zur Verbindung gebrauchten *γάρ* und an dem abweichenden Sinn, der hier im Unterschied von V. 4 und 5 mit *σάρξ* und *πνεῦμα* verbunden ist. Das Trachten derer, die bedenken, was des Fleisches und des Geistes ist, wird nun vertauscht mit dem Sinnen und Trachten des Fleisches und des Geistes.

Der 7. Vers schliesst sich eng an V. 6 an, und wenn wir auf die abweichende Redeweise *ἐν σαρκί* und *ἐν πνεύματι*, V. 8, 9a, im Unterschied von *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*, V. 4. 5, achten, dann findet die Vermutung eine Stütze, dass die V. 6 begonnene Erweiterung bis V. 9a durchläuft. Folgen darauf dann übernommene Worte, 9b—10, dann begreifen wir zugleich, wie das verschiedene Sprechen über den Geist Gottes und den Geist Christi in V. 9 erklärt werden muss, auch das Wohnen von

Gottes Geist in uns, V. 11, nachdem vorangegangen ist: εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, V. 10. In V. 11 hören wir dann wieder wie in V. 6—9a unsern Redaktor seine eigene Sprache sprechen und zwar, um etwas über die Auferweckung der toten Leiber zu sagen, ein Thema, das in dem hier übernommenen Stück gar nicht zur Behandlung stand. Da war vielmehr die Rede von ζωή, Leben in höherem, nicht im alltäglichen, natürlichen Sinn.

Niemand wird behaupten, dass wir dem Fleisch nichts schuldig sind, weil der, der nach dem Fleisch lebt, ein Kind des Todes ist. Aber dann ist V. 13 auch keine Rechtfertigung von V. 12, sondern eine mit γάρ daran festgeknüpfte Ermahnung oder Drohung, der überdies die Vorstellung zu grunde liegt, die wir schon mehrmals bei unserm Redaktor im Unterschied von den von ihm bearbeiteten Stücken angetroffen haben, dass Leben und Sterben nicht von der Gnade Gottes, sondern von uns abhängig sind.

Niemand begreift, wie in 8, 19—23 eine Begründung für die V. 18 ausgesprochene Überzeugung liegen kann, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts wert sind gegen die zukünftige Herrlichkeit, noch welches der logische Zusammenhang der in diesen Versen vorgetragenen Gedanken ist. Das erste wird dann auch auf die verschiedensten Weisen erklärt, und über das andere wird gewöhnlich hinweggeglitten. Vers 20 ist nur verständlich, wenn man die letzten zwei Worte ἐφ' ἐλπίδι (ὅτι κτλ) mit V. 19 verbindet und das übrige als einen Zwischensatz ansieht. Dieser scheint geschrieben zu sein zur Erklärung der V. 21 genannten δουλία τῆς φθορᾶς, und scheint, wenn man die Stellung zwischen ἀπεκδέχεται und ἐφ' ἐλπίδι beachtet, nicht ursprünglich, sondern vielmehr bei der Übernahme des Hauptgedankens eingeschoben zu sein. In V. 22 wird mit andern Worten wiederholt, was über das sehnsüchtige Verlangen der ganzen Schöpfung schon V. 19—21 gesagt war. Wir sehen den Grund davon nicht ein. Vers 23 ist schuld daran, dass wir nicht einmal begreifen, mit wem denn die Schöpfung seufzen und in Wehen liegen soll, weil sie nun nicht wie in V. 19—21 hofft auch befreit zu werden, sondern im Seufzen etc. denen, die die Erstlingsgabe des Geistes haben, vorauszugehen scheint. Überdies heisst

es nun von diesen, dass sie, die schon nach V. 19 Söhne Gottes sind, *υἱοθεσία* erwarten, und dass diese in der Erlösung des Leibes besteht. Mich dünkt, es sind Gründe genug, um in V. 19 bis 23 das Ergebnis einer eigenartigen Bearbeitung von Worten zu erkennen, die übernommen und zu gleicher Zeit wenigstens teilweise näher erläutert und geändert wurden. Und wir dürfen das um so mehr annehmen, wenn wir bemerken, dass Basilides nach Hippolytus, Philosophoumena VII, 25 folgendes Wort von Paulus kannte: *καὶ ἡ κτίσις αὐτὴ συστενάζει καὶ συνωδίνει τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἐκδεχομένη.* Er dachte dabei an kein anderes Verlangen der *κτίσις* als an das: erlöst zu werden von den Kindern Gottes, das sind die Christen, die nicht zum Kreis der *κτίσις* gehören, *περὶ ὧν ἐστέναξε ἡ κτίσις καὶ ὤδινεν.* Ihr Seufzen und Sehnen hat zum Zweck, *ἵνα πάντες ἀνέλθωσιν ἐντεῦθεν οἱ τῆς υἱότητος ἄνθρωποι*, Kap. 27. Wenn das geschehen ist und Gott in diesem Sinn der *κτίσις* gegenüber Barmherzigkeit bewiesen hat, wird er, um einem neuen derartigen Schmerz vorzubeugen, über die ganze Welt eine tiefe Unwissenheit, *μεγάλη ἄγνοια*, bringen, *ἵνα μένῃ πάντα κατὰ φύσιν καὶ μηδὲν μηδενὸς τῶν παρὰ φύσιν ἐπιθυμήσῃ.*

Nach V. 33 würde V. 34 vollkommen deutlich sein, wenn er nur lautete: *τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς ὁ ἀποθανών.* »Wer will klagen wider Gottes Auserwählte? Gott ist es, der rechtfertigt. Wer will verdammen? Christus ist es, der gestorben ist.« Mit andern Worten: komme wer will mit Klagen und Verurteilung, wir wissen, dass Gott uns rechtfertigt, und dass Christus für uns gestorben ist, sodass wir keine Verdammnis zu fürchten haben, vgl. 8, 1. Die folgenden Worte verderben den Text. Wir verstehen nicht, was hier ein Hinweis auf Christi Auferstehung bedeutet, noch wie von ihm gesagt werden kann: *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, nicht so sehr, weil die Bemerkung schlecht zu V. 26 stimmt, als weil dies *ἐντυγχάνειν* nach V. 32—33 ganz überflüssig ist. Die Erweiterung verrät den Bearbeiter, der mehr seine eigenen Überzeugungen berücksichtigt als den Zusammenhang der übernommenen Worte. Dasselbe gilt von V. 36.

2. Teil. Kap. 9—11.

Obschon dies Stück einen wesentlichen Bestandteil des Briefes in seiner gegenwärtigen Form ausmacht und man mit einigem guten Willen wohl eine Erklärung des Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden finden kann, vgl. S. 27, muss doch anerkannt werden, dass ein Zusammenhang tatsächlich nicht besteht und vielmehr gesucht wird als gegeben ist. Kap. 9—11 hat mit Kap. 1—8, rund heraus gesagt, nichts zu schaffen. Es ist keine Fortsetzung davon. Wir hören nichts über die Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben. Selbst die Worte *δίκαιος*, *δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι* kommen nicht mehr vor. Es ist in keinerlei Weise eine Fortsetzung der Behandlung des Themas, das 1, 16—17 an die Spitze gestellt wurde. Ja, dieses darf mit dem 8. Kapitel nach der Absicht des Schriftstellers für vollkommen erledigt gelten. Der Schluss der ganzen Darlegung war als solcher ausgezeichnet gut. Niemand sollte danach noch ein Wort erwarten, höchstens einen Gruss und einen Segenswunsch zum Abschied, aber gewiss nicht eine ziemlich ausführliche Besprechung der dogmatischen Frage, die jetzt in Kap. 9—11 besprochen wird: warum die Heiden hinzutreten und Israel so gut wie ausgeschlossen wird.

In der Hauptsache wurde der selbständige Charakter von Kap. 9—11 hinter 1—8 seit Jahren von allen erkannt, die mit de Wette darin einen Anhang, mit C. F. Baur den Hauptinhalt des Briefes, oder mit C. H. Weisse*), dem Völter**) folgte, einen Teil eines Briefes fanden, der von Paulus an die Gemeinde zu Ephesus gesandt wurde, wozu auch 16, 1—16 und 20 b gehören

---

*) Beiträge S. 46—51.

**) Th. T. 1889. S. 274. In der 2. Ausgabe seines Votums, Komposition S. 31, will Völter allerdings ausgehen „von der Tatsache, dass die ganze Ausführung dieser Kapitel, 9—11, veranlasst ist durch den am Schluss von K. 8 geltend gemachten Gedanken“; aber schon S. 36 vernehmen wir wieder, dass K. 9—10 „in keinem engeren Zusammenhang“ mit Kap. 8 und „ziemlich isoliert“ dahinter steht. Die Auffassung, dass Kap. 9—11 ein Einschub ist, bleibt unter allen Umständen unerschüttert.



sollte. Ja, eigentlich neigten alle schon stark zu dieser Erkenntnis, die, im Unterschied von van Hengel*) und anderen, Kap. 9—11 mit Baumgarten-Crusius, Delitzsch, Schott, Mangold, Volkmar, Holsten, Pfleiderer den zweiten oder mit B. Weiss den vierten Hauptteil des Briefes nannten.

Mittlerweile war Br. Bauer einen Schritt weiter gegangen. Er legte in seiner Kritik der paulinischen Briefe, III, 47—59, dar, dass Kap. 9—11 nicht allein ursprünglich nicht zu Kap. 1—8 gehört, sondern auch nicht von derselben Hand herrührt. Pierson-Naber behaupteten, Verisimilia p. 153, dass beinahe alles in Kap. 9—11 aus der von ihnen angenommenen jüdischen Quelle stammt. Steck, Gal. 361—62, war der Meinung, dass Kap. 9—11 von einer andern Hand stammt als Kap. 1—8, bestimmt ist für Heidenchristen wie 1—8 für Judenchristen, und vor der Vereinigung mit 1—8 eine selbständige Abhandlung gewesen ist. »Es wird hier ein viel oberflächlicherer Gebrauch von dem Schriftbeweis gemacht, und die ganze Darstellung und Sprache ist etwas gröber.«

Die Ansicht ist, wie mir scheint, in der Hauptsache richtig. Welche Veränderungen der Inhalt hie und da auch durch eine letzte Bearbeitung und durch den Anschluss an Kap. 1—8 erlitten haben mag, wodurch auch eine gewisse Einheit in Sprache und Stil entstand, so stammt doch Kap. 9—11 ursprünglich von einer andern Hand. Das Stück bildet für sich ein Ganzes und hat einen passenden Schluss. Es ist einem Gegenstande gewidmet, der nur, wenn es so sein muss, in eine Verbindung mit Kap. 1—8 gebracht werden kann. Im Vorhergehenden finden wir nichts, was bei dem Schriftsteller soviel Anhänglichkeit an Israel vermuten lässt, wie wir hier durchweg, besonders 9, 1—3; 10, 1; 11, 1. 25—36 treffen; nichts, was die feierliche Versicherung erklärt, womit er 9, 1 Zeugnis ablegt von seiner grossen Betrübnis und seinem anhaltenden Herzeleid über Israel. Der

*) Interpretatio ep. Pauli ad Rom. I. 20. 24. II. 321. Nach diesem Gelehrten ist der ganze Brief, sowohl Kap. 1—8 wie 9—11, gewidmet der Besprechung der Berufung der Heiden zur Gemeinschaft mit Christus, sodass Kap. 9—11, wo nur „crescit auctoris oratio", nicht als ein Anhang betrachtet werden darf.



Anfang weist auf einen ganz andern Zusammenhang hin, in dem »Paulus« gegen den Vorwurf verteidigt werden musste, als bekümmerte er sich nicht um das alte Volk Gottes. Daher ist sein Wunsch zu erklären, dass er ein Fluch *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* sein möchte zum besten seiner Brüder, seiner *συγγενεῖς κατὰ σάρκα*, 9, 3; daher ist der Eifer verständlich, mit dem er sich hier und 11, 1 als Israelit bekennt, *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμείν*, sowie die Wertschätzung der Israel verliehenen Vorrechte, *ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ ἡ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*, 9, 4—5. Demgegenüber fällt die dürftige Erwähnung, dass ihnen die Aussprüche Gottes anvertraut wurden, 3, 2, fast ganz dahin. Dort herrscht ein ganz anderer Ton dem *Ἰουδαῖος* gegenüber, 2, 17, mit dem der Sprecher nichts gemein zu haben scheint. Dort finden wir eine völlige Gleichstellung von Jude und Grieche, 1, 16; 2, 9. 10; 3, 9. eine ausdrückliche Bestreitung der Einbildung der Juden, dass sie als solche etwas vor den Heiden voraus haben sollten, 2, 11—3, 31, eine Erörterung darüber, dass Abstammung von Abraham *κατὰ σάρκα* keinen Wert hat, Kap. 4. Und hier, Kap. 9—11, stossen wir auf eine ernste Erwägung der Frage, wie doch die tatsächliche Hintanstellung Israels hinter der Heidenwelt in bezug auf die Teilnahme an den Segnungen des Christentums zu reimen ist mit Gottes Weltregierung und den den Vätern gegebenen Verheissungen; hier wird durchaus anerkannt, dass Israel sehr grosse Vorrechte hat, 9, 4—5; dass es ist *διώκων νόμον δικαιοσύνης*, 9, 31; dass es eifert um Gott, wenn auch ohne Verstand, 10, 2; dass es sucht, *ἐπιζητεῖ*, wenn auch ohne zu erlangen, 11, 7; dass es trotz des Abbruchs einiger Zweige der einzige wahre Ölbaum ist, auf den der wilde eingepfropft werden muss, wenn er Frucht tragen soll, 11, 17; dass es den Heidenchristen gegenüber dasteht wie die Wurzel den Zweigen gegenüber, 11, 18; und dass schliesslich *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, weil sie sind *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*, 11, 26. 28. Dort eine scharfe Verurteilung des Gesetzes, als könne es niemals etwas Gutes bewirken, 3, 20. 21. 27; 4, 15; 6, 14; 7, 5. 6 und sonst. Hier ein Hochhalten der *νομοθεσία* als einer köstlichen Gabe, 9, 4.

Dort die strenge Forderung der Rechtfertigung aus Glauben, 5, 1, des Seins unter der Gnade, 6, 14, des Wandels in Neuheit des Geistes, 7, 6. Hier die Versicherung, dass man gerettet werden wird, wenn man mit dem Mund bekennt, dass Jesus der Herr ist, und mit dem Herzen glaubt, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, 10, 9.

Erwägt man diese Gegenüberstellungen, so muss man zu dem Ergebnis kommen: Kap. 9—11 kann nicht von derselben Hand stammen wie Kap. 1—8. Wer das eine sagt, kann das andere nicht versichern, wenigstens nicht in ein und demselben Schriftstück. Wir haben es hier mit Gedanken zu tun, die nicht gleichzeitig von einer Person als Ausdruck ihrer eigenen Überzeugung vorgetragen sein können.

Abweichungen im Sprachgebrauch, wenn er auch in der Hauptsache mit dem von Kap. 1—8 übereinstimmt, tragen zur Sicherheit des Ergebnisses bei. In Kap. 9—11 treffen wir, wie schon bemerkt, kein *δίκαιος*, *δικαιοῦν* oder *δικαιοῦσθαι*. Auch nicht den Ausdruck *Ἰουδ. τε καὶ Ἑλλ.*, mit Ausnahme von 10, 12, wo er nicht ursprünglich, sondern durch den Redaktor in Erinnerung an 1, 16; 2, 9. 10; 3, 9 zugefügt zu sein scheint zu den an sich deutlichen Worten: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή*, vgl. 3, 22, wonach sie keinen Sinn haben: »Denn es ist kein Unterschied sowohl von dem Juden als von dem Griechen.« Denn man darf nicht lesen, mag es auch der Schreiber unsers Textes zweifellos haben sagen wollen: Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche.

Die Worte *Ἰσραηλίτης* und *Ἰσραήλ* kommen Kap. 1—8 nicht vor, während wir das erste in Kap. 9—11 zweimal und das andere elfmal antreffen. Dagegen steht *Ἰουδαῖος* neunmal in Kap. 1—3 und nur zweimal in Kap. 9—11, wo es wahrscheinlich vom Redaktor herrührt. Wir wiesen darauf hin bei 10, 12 und vermuten es schon darum auch bei 9, 24 als ein Wort des Redaktors, aber auch aus dem Grunde, weil die ganze Erläuterung *οὐ μόνον* etc. im Hinblick auf die folgenden Verse überflüssig und selbst weniger richtig ist.

Die *υἱοθεσία*, nach »Paulus« 8, 15, vgl. Gal. 4, 5; Eph. 1, 5 im Vorrecht des Christen, einerlei ob Jude oder Grieche, kommt

9, 4 vor im Sinne, dass das Volk Israel als Sohn Gottes auserwählt ist. Wir hören dasselbe Wort, aber es hat einen andern Klang.

In Kap. 1—8 heisst Christus 7 mal, in 9—11 niemals Gottes Sohn. Dagegen heisst er wahrscheinlich 9, 5, aber nirgends in Kap. 1—8 Gott.

Während wir Kap. 1—8 keine andere Form von *ἐρεῖν* finden als *ἐροῦμεν*, finden wir 9, 19. 20 und 11, 19 noch *ἐρεῖς* und *ἐρεῖ*. Weist das Vorkommen des Ausdrucks *τί οὖν ἐροῦμεν* sowohl 9, 14. 30 als 3, 5; 4, 1; 6, 1; 7, 7; 8, 31 auf eine gewisse Einheit im Sprachgebrauch, so steht dem gegenüber, dass die Frage in Kap. 1—8 niemals anders als durch eine Frage fortgesetzt wird, 9, 30 aber durch eine feste Antwort beantwortet wird.

Wer sagt, dass Israel, *διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν*, 9, 31, versteht unter *νόμος* etwas anderes und folgt also einem andern Sprachgebrauch als der, der uns versichert, dass der Jude *ἐννόμως* (oder *ἐν νόμῳ*) sündigt, dass er *διὰ νόμου* gerichtet werden soll, 2, 12; dass er *τὰ τοῦ νόμου* nicht tut, 2, 14; *ἐξ ἔργων νόμου* nicht gerechtfertigt wird; *διὰ νόμου* zur Erkenntnis von Sünde kommt, 3, 20, und *ὑπὸ νόμον* lebt, 6, 14. Nur der letztere denkt an das mosaische Gesetz, über das sich der erstere nicht so geringschätzig aussprechen würde.

Das alles beweist zur Genüge, dass trotz aller Übereinstimmung nach Inhalt und Form Kap. 9—11 ursprünglich nicht von derselben Hand stammt wie Kap. 1—8. Die Übereinstimmung findet ihre Erklärung in der Tatsache, dass beide Stücke von einer Person in den Brief aufgenommen sind. Die Verschiedenheit weist auf die Benutzung von verschiedenen Quellen seitens des Schreibers, Redaktors oder Bearbeiters, dessen »Brief« jetzt vor uns liegt, oder seitens desjenigen oder derjenigen, deren Schriften er wohl benutzte und veränderte. Wir müssen doch im Auge behalten, dass Kap. 9—11 ebenso wie 1—8, durch wen auch immer in die gegenwärtige Form gebracht, nicht in einem Atem in freiem Zuge geschrieben ist, sondern mit Hülfe

von vorhandenen Stücken*) zusammengestellt ist. Um sich davon zu überzeugen, gebe man acht auf das Folgende.

Kap. 9, 6—13 schliesst sich nicht an V. 1—5 an, auch nicht an V. 1—2, wenn man mit Lachmann V. 3—5 in Parenthese setzen will. Von der Betrübtheit, die V. 1—5 im Vordergrunde steht, ist im folgenden keine Rede, und es wird keine Erklärung dieses Schmerzes gegeben. Wir finden dagegen eine Rechtfertigung der Tatsache, dass nicht ganz Israel an dem Segen des Evangeliums teil hat und zwar eine Rechtfertigung, die mit dem in V. 4—5 Gesagten in Streit steht. Denn V. 6—13 wird dargelegt, dass das in Zweifel gezogene Wort Gottes nicht auf alle Söhne Abrahams hinzielt, während V. 4 die Sohnschaft und die Verheissungen ohne irgendwelche Beschränkung sich auf die Israeliten bezogen. Das erste der beiden kleinen Stücke gehört ursprünglich zu einem Versuch, um »Paulus« gegen den Verdacht zu schützen, dass er kein Herz für Israel hätte, das zweite zu einer Verteidigung der Wahrhaftigkeit von Gottes Wort, trotzdem nicht alle Israeliten am Segen des Christentums teil haben. Im ersten Stück ist ebenso wie V. 31; 10, 19; 11, 1. 3. 7. 25. 26 die Rede von Israeliten im buchstäblichen Sinn, die darum ganz überflüssig des Paulus Stammesgenossen *κατὰ σάρκα* heissen, im zweiten wird unterschieden zwischen Israel und Israel, Kindern Abrahams und Kindern der Verheissung, mit andern Worten, dem Volke Israel und einem geistlichen Israel, das zum Teil aus Israeliten und zum Teil aus Heiden besteht.

Was unser Schriftsteller V. 10—13 sagen will, ist wohl deutlich, aber er drückt sich ungeschickt aus, nicht deshalb, wie man gewöhnlich meint, weil er vergisst den Nachsatz zu V. 10 zu bringen, sondern weil er Zusätze zu übernommenen Worten macht. Schon die Worte: *Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν* müssen als Ergänzung angesehen werden. Es kam doch nicht auf die Namensnennung dessen an, durch den Rebekka Mutter werden

*) Völter, Komposition, S. 32—35, hat dies erkannt. Warum wir uns nicht an seine Unterscheidung von zwei oder drei Verfassern, nämlich von Kap. 9—10 und 11 oder von 9, 1—29; 9, 30—10, 21 und Kap. 11, halten können, geht auch ohne nähere Begründung aus dem Text hervor.



sollte, sondern auf die Tatsache, dass sie einem Zwillingspaar das Leben schenken sollte, Kindern eines Vaters, von denen das eine und gerade das jüngste dem andern vorgezogen werden sollte. Die hinzugesetzten Worte, dazu bestimmt *ἐξ ἑνὸς* zu erläutern, lenken die Aufmerksamkeit von der Hauptsache ab und unterbrechen den Zusammenhang. Noch mehr tut das die V. 11 gegebene Begründung. Das Ganze ist nun verwirrt worden und stimmt nicht zu der Knappheit bei der Mitteilung über Sara, V. 9. Einige sahen sich genötigt, zur Verdeutlichung hinter *ἐρρέθη* zu schreiben *αὐτῇ*, während V. 12 wahrscheinlich sehr eng mit V. 10 verbunden war, vielleicht in dieser Weise: *τῇ Ῥεβέκκα ἐξ ἑνὸς κοίτην ἐχούσῃ ἐρρέθη ὅτι κτλ.* Der 13. Vers, der nicht gerade sehr passend zur Erläuterung des Vorhergehenden ist, scheint auch von jemandem angehängt zu sein, der gerne auf Schriftworte verweist.

Die 9, 32 gegebene Antwort auf die Frage, warum Israel nicht zu dem Gesetz der Gerechtigkeit gekommen ist, dem es nachtrachtete, befriedigt nicht. Denn Israel konnte nicht *ἐκ πίστεως* handeln, solange Christus nicht erschienen war. Noch weniger begreifen wir, was danach im Zusammenhang die Worte bedeuten *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος.* Stellen wir sie aber unmittelbar hinter *ὅτι*, sodass sie die Antwort auf die gestellte Frage sind, dann ist alles deutlich. Israel ist nicht zum Gesetz der Gerechtigkeit gekommen, weil es Christus verworfen hat, ihn, der das Ende des Gesetzes ist, mit dessen Erscheinen verbunden ist *δικαιοσύνη παντὶ τῷ πιστεύοντι*, 10, 3. 4. Israels Unglaube, *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν*, 11, 20, vgl. 10, 1—11 ist nach der hier vertretenen Anschauung die Ursache davon, dass es das vorgesteckte Ziel nicht erreicht hat, und nicht sein Bemühen, durch genaue Gesetzesbefolgung dahin zu kommen. Die letzte Erklärung gehört zu der Betrachtungsweise, die uns aus 2, 17—3, 31 bekannt ist, und wahrscheinlich hat sie unser Redaktor aus dieser Umgebung oder in Erinnerung daran bei seiner Bearbeitung eingefügt mit den Worten *οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων.*

Vielleicht hat etwas derartiges auch 10, 5 stattgefunden und ist es darum so schwer, diesen Vers im Zusammenhang zu

verstehen. Er erklärt nicht, warum Christus das Ende des Gesetzes ist. Er findet seinen Gegensatz in V. 6, doch nicht so, dass die eine Gerechtigkeit der andern gegenübersteht wie *ἡ τοῦ θεοῦ δικ.* und *ἡ ἴδια* in V. 3, sondern so, dass »Moses« gegenübersteht der »Gerechtigkeit aus dem Glauben«. Es ist, als ob der Ausdruck hier zur Bezeichnung eines Buches diente, worin man das lesen kann, was nach *λέγει* V. 6—8 gesagt wird.

Der Satz, dass Gott sein Volk nicht verstossen hat, wird 11, 1 durch die Tatsache erläutert, dass auch Paulus ein Israelit ist, und V. 2 mit einer Berufung auf die Schrift. Warum bei der Gelegenheit die Worte wiederholt werden: *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*, ist nicht ersichtlich, falls wir nicht annehmen dürfen, dass hier Erweiterung einer ursprünglich kürzeren Darlegung stattgefunden hat. Derjenige, der den Hinweis auf Paulus hinzubrachte, wiederholte den übernommenen Anfang, weil er doch nicht mit den Worten fortfahren konnte, wo er abgebrochen hatte: *ἢ οὐκ οἴδατε κτλ.*

Der Inhalt der V. 2 ins Auge gefassten *γραφή* wird V. 4 genannt. Wahrscheinlich ist das Dazwischenstehende bei einer neuen Ausgabe des ursprünglichen Textes hinzugefügt. Dass in der Tat nur die in V. 4 zitierten Worte ins Auge gefasst waren, geht sowohl aus V. 5 hervor, wo V. 3 gar nicht berücksichtigt wird, als auch aus der allerdings wie gewöhnlich leise veränderten Wiederholung von *τί λέγει ἡ γραφή* mit den Worten: *τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός*. Die Wiederholung war notwendig geworden, wo es jetzt schien, als ob V. 3 der Inhalt der betreffenden *γραφή* mitgeteilt wäre.

Kap. 11, 9—10, von Holsten für eine eingedrungene Randbemerkung gehalten, wurde von Michelsen, Th. T. 1887, 168 mit mehr Recht einem Bearbeiter zugesprochen. Der Inhalt stimmt weder mit der V. 11 ff. ausgesprochenen Erwartung noch mit dem Schluss von V. 8.

Was 11, 11—12 über die Bekehrung der Heiden gesagt ist, dass sie bezweckt, die Eifersucht Israels zu erregen, führt »Paulus« dazu, V. 13—14 von sich selbst zu sprechen. Er predigt den Heiden, »soweit« er es tut, um sein »Fleisch« zur Nacheiferung zu erwecken und einige von ihnen zu erretten.

Das ist offenbar eine weitere Ausführung zu den V. 11 und 12 übernommenen Worten, ebenso wie V. 15—16a nur eine Wiederholung dessen ist, was mit etwas andern Worten V. 12 gesagt wurde, und wie V. 16b sein Entstehen dem Bilde verdankt, das in V. 17 gebraucht werden soll.

Zum Schluss teilt unser Schriftsteller ein Geheimnis mit, 11, 25—32, dessen Inhalt wohl in Beziehung zu der behandelten Frage steht, doch eine Herkunft von andrer Seite verrät. Die Anknüpfung ist denn auch so lose wie möglich: *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.* Abschreiber schoben ein *γάρ* oder *δέ* ein. Hier vernehmen wir nun mit der pluralischen Anrede *ὑμεῖς*, während V. 17—24 das singularische *σύ* braucht, dass ganz Israel gerettet werden soll, V. 26, und dass die Barmherzigkeit Gottes sich über alle erstrecken soll, wobei wir nach dem Zusammenhang an alle Menschen ohne Unterschied, Juden und Heiden, zu denken haben, V. 32. Nach dem Vorhergehenden war der Weg zum Heile für Israel nur eröffnet, sofern es nicht bei seinem Unglauben beharrte, V. 23. Heiden, die Christen geworden, konnten wieder zurückfallen, V. 20—22, und es sollen noch viele folgen, wenn erst einmal die Fülle Israels eingegangen sein wird, V. 12. 15. Aber das gibt noch kein Recht, um an alle zu denken. Nach der V. 25—26 vertretenen Anschauung wird folgende Reihenfolge bestehen: Israel verstockt sich zum Teil; die Fülle der Heiden geht ein; ganz Israel wird gerettet. Nach V. 12 dagegen kommt Israels Fehltritt der Welt zu gute, Heiden gehen ein; die Fülle Israels folgt; abermals treten Heiden hinzu, jetzt selbst in grösserer Zahl. Nach V. 25—36 ist Gott alles in allen. Israels teilweise Verstockung muss den Eintritt der Fülle der Heiden befördern, sein Ungehorsam dazu dienen, um Gottes Barmherzigkeit ans Licht zu bringen. Nichts geschieht ohne seinen Willen und Wohlgefallen. Nach V. 23—24 hängt die Entwicklung von Israels Zukunft von seinem Glauben ab und wird Gottes Macht das gute Werk stützen, wenn es vollbracht wird.

Diejenigen, die *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί* sind, können nicht verloren gehen, heisst es V. 28. und 29. Dagegen V. 20—22: nicht verschont werden soll der, der sich nicht danach verhält.

Wenn du nicht in der Güte Gottes bleibst, wirst du abgeschnitten werden.

»Ganz Israel« soll gerettet werden, lesen wir 11, 26. Nein, davon kann keine Rede sein, sagt 9, 6: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ.* Die Seligkeit ist für die Kinder der Verheissung, das geistliche Israel, wozu Söhne Abrahams und Heiden gehören.

Es liegt auf Gottes Seite kein Unrecht in der Teilung von Israel und Israel, denn der Schöpfer ist frei gegenüber dem Werk seiner Hände, sagt 9, 14—29. Niemand sage, dass Gott sein Volk verstossen habe; denn ein Teil ist schon gerettet und die Fülle wird folgen, versetzen die Verse 11, 1—8. 12. 26. 32.

Israel war ungläubig, Israel hat nicht gewollt, heisst es 9, 30—10, 21; 11, 20. Das alles ist geschehen, damit der göttliche Weltplan sich entwickeln und Gottes Güte sich in ihrer ganzen Weite offenbaren könne, lautet es 11, 2a, 5—11, 25—32.

Wir hören hier, mit einem Wort gesagt, verschiedene Stimmen und lernen von einander abweichende Anschauungen kennen, die sicher nicht alle aus demselben Geist geboren, sondern vielmehr, wenigstens zum Teile, von verschiedenen Personen herrühren.

3. Teil. Kap. 12—15, 13.

Ebenso wie Kap. 9—11 muss Kap. 12—15, 13 als ein wesentlicher Bestandteil unsers Briefes angesehen werden. Der Schreiber verbindet den Inhalt mit *οὖν*, 12, 1, so eng wie möglich mit dem Vorhergehenden, und die letzten Worte, 15, 8—13, haben nicht nur einen selbständigen, passenden Schluss, V. 13, sondern lassen zugleich deutlich erkennen, wie der Schreiber sowohl auf Kap. 9—11 als auf 1, 16—17 oder 1, 18 — 8, 39 zurücksieht. Auf Kap. 9—11 nämlich weist die Erklärung, dass Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist im Hinblick auf die Verheissungen Gottes, 15, 8, und auf die vorangehenden Kapitel dieselbe Erklärung, verbunden mit derjenigen, dass Christus auch erschienen ist, damit die Heiden Gott wegen seiner Barmherzigkeit preisen sollen, V. 9.

Damit ist gleichwohl nicht gesagt, dass Kap. 12—15, 13 ursprünglich zu dem Vorangehenden gehört. Das Gegenteil wurde, woran Michelsen, Th. T. 1887, S. 197, erinnerte, schon im J. 1765 von Heumann erkannt; rund 100 Jahr später von C. H. Weisse, Beiträge S. 40, demzufolge Kap. 12 die Fortsetzung von Kap. 8 ist; von Straatman, der, Th. T. 1868, S. 35—57 (bestritten von Rovers, S. 310—325), in Kap. 12—14 und 16 einen Brief des Paulus an die Epheser sah; von H. Schultz, erwähnt von Völter, Komp. S. 38; von Völter selbst, der, Th. T. 1889, 275—87, Kap. 12—15, 6 als die Fortsetzung von Kap. 8 ansah und, Kompos. S. 37—39, behauptete, dass Kap. 12—13 im Anschluss an Kap. 5—6 zum ursprünglichen Brief des Paulus an die Römer gehört; von Michelsen, der bei der Annahme von 5 oder 6 verschiedenen Ausgaben des Briefes, Th. T. 1887, S. 197, Kap. 1—11 und 12—14 zwei Teile nannte, »die willkürlich zusammengefügt sind, wenn sie auch vielleicht von derselben Hand sind«; und endlich im Zusammenhang mit der Leugnung der Echtheit von Bruno Bauer, III, 66—72, Pierson-Naber, Verisimilia S. 168 und Steck, Gal. S. 362.

In der Tat ist die Anknüpfung lose, nur mechanisch. Niemand wird ein sogenanntes ermahnendes Stück erwarten, nachdem er den Schluss von Kap. 11, V. 33—36, gelesen hat. Auch am Schluss von Kap. 8 oder 6 wird er es nicht erwarten, die Umstellung nützt nichts. Es ist kein Zusammenhang nach Form und Inhalt vorhanden. Die Winke und Lehren, die Kap. 12—15, 13 gegeben werden, stehen in keiner Verbindung mit der vorangehenden Darlegung; das gilt auch von dem Anfang, 12, 1—2. Diejenigen, die das Gegenteil behaupten, können nicht zur Einstimmigkeit kommen und lassen *οὖν*, 12, 1, sich beziehen auf 1, 16—11, 36 oder auf 3, 25—11, 36, auf 11, 35—36 oder 11, 32 oder 11, 33. Es ist auch nicht richtig, wie man gewöhnlich sagt, dass Paulus erst sein dogmatisches System entwickelt, 1, 18—11, 36, und danach seine Sittenlehre, 12—15, 13, oder etwas bescheidener ausgedrückt, dass er auf den dogmatischen Teil einen ermahnenden folgen lässt. Die Ermahnungen fehlen im ersten Teil nicht, — man sehe nur 2, 1—10; 2, 17—29; 6, 12—13; 11, 18. 20 — und beachte,

wie die Form der Auseinandersetzung sie in der Regel überflüssig macht, weil sie darin von selbst gegeben sind, z. B. 5, 1—11; 6, 1—7, 6. Andrerseits dagegen setzt Kap. 12—15, 13 auch dogmatische Wahrheiten voraus und legt Nachdruck darauf, z. B. dass es Erbarmung Gottes gibt, dass dem Paulus Gnade verliehen ist, dass die Vielen ein Leib in Christus sind und alle verschiedene Gaben haben, 12, 1. 3. 5. 6, dass alle Macht von Gott, und dass das Ende der gegenwärtigen Welt nahe bevorsteht, 13, 1—4. 11, dass alle vor dem Richterstuhl Gottes stehen werden, dass rein und unrein eine veraltete Unterscheidung und dass Christus für die Menschen gestorben ist, 14, 10. 14. 15. Richtig ist, dass in Kap. 1, 18—11, 36 die dogmatische Darlegung den Hauptton hat, in Kap. 12—15, 13 die Paränese, d. h. der Charakter der Stücke ist verschieden. Sie verraten eine verschiedene Herkunft. Das letzte Stück ist ursprünglich nicht eine Ergänzung des ersten, die derselbe Schriftsteller verfasst hat, sondern es ist ein selbständiges Stück, das vielleicht wohl, wie einige vermuten, aus anderer Umgebung hierher gebracht ist. Es stimmt in manchen Punkten viel mehr mit einigen Teilen der Korintherbriefe als mit Rm. 1—11 überein. Man vergleiche im allgemeinen die Art zu schreiben und die Art der behandelten Fragen und vergleiche im einzelnen folgende Punkte:

den Ausdruck *παρακαλῶ . . . . διὰ* 12, 1 mit 1. Kor. 1, 10 und 2. Kor. 10, 1, während selbst das Verbum *παρακαλεῖν*, wie gut paulinisch es auch ist, Rm. 1—11 ebenso wie in Gal. nicht vorkommt;

Gottes *οἰκτιρμοί* 12, 1 und den *πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν* 2. Kor. 1, 3, während Rm. 1—11 das Wort nicht hat;

ὁ αἰὼν οὗτος 12, 2; 1. Kor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2. Kor. 4, 4, aber nicht in Rm. 1—11;

die Annahme, dass der Christ sich noch ändern kann durch *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* 12, 2 mit der Versicherung, dass, wenn der äussere Mensch sich verzehrt *ὁ ἔσω ἡμῶν (ἄνθρωπος) ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ*, 2. Kor. 4, 16. Rm. 1—11 kennt die »Erneuerung« nicht und würde sie kaum haben nennen können bei der Überzeugung, dass der Christ der Sünde abgestorben ist, 6, 2, sodass er nun im Dienst der Neuheit des Geistes steht, 7, 6;

die Aussage, dass Gott ἑκάστῳ ἐμέρισεν μέτρον πίστεως, 12, 3, mit den Sätzen: εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς μεμέρικεν, 1. Kor. 7, 14; κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κάνονος, οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρου, 2. Kor. 10, 13, und mit der Erklärung, dass nicht jeder durch den Geist πίστις empfängt, 1. Kor. 12, 9, wie denn ein noch vorzüglicherer Weg vorhanden ist als die Gnadengaben, wozu die πίστις gehört, nämlich die Liebe, 1. Kor. 12, 31. Rm. 1—11 kennt nicht nur nicht die Worte μερίζειν und μέτρον, auch nicht ἀγάπη im Sinne von Liebe zu Gott und dem Nächsten, sondern ebenso wenig eine πίστις, die nicht das neue Lebensprinzip vor allem andern wäre, neben der man der Liebe nicht mehr bedarf, weil man sie und alles, was man wünschen kann, schon im Glauben besitzt;

die Unterscheidung der Gnadengaben 12, 6—8 mit 1. Kor. 12, 4—11 und 20—30; die ganze Warnung vor Selbstüberhebung, 12, 3—8, mit 1. Kor. 4, 6—7 und 12, 12—30; die Ermahnungen zu Liebe, Eifer und Reinheit, 12, 9—21 und 13, 8—14, mit 1. Kor. 13; 14, 1. 20. 39; 15, 58; 5, 11; 6, 9—11; 6, 16—20, wobei wir unter anderm auf κολλᾶσθαι stossen, Rm. 12, 9 und 1. Kor. 6, 16—17, das sonst in den paulinischen Briefen nicht vorkommt; den Ausdruck προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων, Röm. 12, 17, mit dem damit übereinstimmenden προνοοῦμεν γὰρ καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων, 2. Kor. 8, 21 (vgl. Prov. 3, 4); ὀφείλειν 13, 8 und mehrmals in 1. und 2. Kor. kommt Rm. 1—11 nicht vor.

Die speziellen Ermahnungen, der Obrigkeit untertan zu sein und die schuldigen Abgaben zu entrichten, 13, 1—7, weisen auf eine ruhige Umgebung hin und sind schwer in Einklang zu bringen mit den Verfolgungen, woran der Schluss von Kap. 8 denken lässt, wie schon Bruno Bauer bemerkte; sie sind dagegen ganz in der Manier der besonderen Lehren und Aufklärungen, wie sie den Korinthern im Hinblick auf ganz bestimmte Umstände gegeben werden: Parteizwistigkeiten, 1. Kor. 1, 10 ff., ein besonderer Fall von πορνεία, Kap. 5; das Streiten vor dem weltlichen Richter, 6, 1—11; das Beten der Frauen mit unverhülltem Haupt, 11, 2—15 etc.

Was Kap. 14 über den Genuss gewisser Speisen, das Beachten heiliger Tage und die Schonung der Schwachen gesagt wird, wovon in Kap. 1—11 kein Wörtlein vorkommt, lässt uns beständig an 1. Kor. 8—10 denken, nicht nur wegen der gleichen Ausdrücke *ἐσθίειν, βρῶμα, σκανδαλίζειν, πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ, μὴ φαγεῖν κρέα* etc., sondern besonders wegen der Übereinstimmung in dem Hauptgedanken: dem vorgeschrittenen Christen ist alles erlaubt, aber er muss dem schwachen Bruder keinen Anstoss geben und etwaigenfalls lieber tun, als ob er selbst noch an alte Sitten und Gebräuche gebunden wäre.

Man gehe diesen Einzelheiten sorgfältig nach, und man wird sich davon überzeugen, dass Kap. 12—15, 13 ursprünglich nicht zu Rm. 1—11 noch zu 1—8 oder 1—6 gehört.

Sehen wir jetzt davon ab und ziehen auch in Betracht, dass eine Reihe von Ermahnungen nicht den Eindruck eines wohlgeschlossenen Ganzen machen, so ist auch der Abschnitt an sich betrachtet keine Einheit.

Schon die Form weist beim Vergleich von 12, 1—8. 9—19 und 20—21 auf verschiedene Herkunft. Man achte bei V. 9—19 auf die Anzahl von Partizipien und Infinitiven, wo ein Imperativ hätte gebraucht werden können; auf die matte Wiederholung von *πάντων ἀνθρώπων* aus V. 17 in V. 18; auf den Gebrauch, der V. 16 und 17 wahrscheinlich von Prov. 3, 7: *μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ* und Prov. 3, 4: *καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων* gemacht ist; auf den Hinweis auf Deut. 32, 35 in V. 19 und den Übergang in die 2. Person Sing. in V. 20—21.

In der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, 13, 1—7, gibt sich V. 3b—5 als eine Erweiterung zu übernommenen Worten kund. Wir finden hier in der Anrede die 2. Person Sing. *θέλεις* und auch *ἐξουσία* im Singular, während vorher und nachher der Plural gebraucht wird. Man achte auch auf die verschiedene Bezeichnung von Diener Gottes: *διάκονος* in V. 4 und *λειτουργός* in V. 6.

Vers 9 ist eine Erklärung zu 8b, worauf noch eine kleine Erweiterung, 10a, und dann in 10b eine Wiederholung mit etwas anderen Worten von 8b folgt, wonach die abgebrochene Rede in V. 11 wieder aufgenommen werden kann. Das Subjekt

von *εἰδότες*, das durch den Einschub von V. 9—10 fast aus den Augen verloren ist, sind die V. 8 angeredeten Personen.

Kap. 14—15, 13 ist in gewissem Sinn ein selbständiges Stück, ohne inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, nur lose damit verbunden und aus dem Grunde von Völter, Komposition S. 39—43, nicht zum ursprünglichen Brief gerechnet. Die Verwirrung, die wir im Anfang antreffen, lässt gleich sehen, dass das Stück das Ergebnis einer eigenartigen Zusammenstellung oder Umarbeitung von vorhandenem Stoff ist. Es ist die Rede von Schwachen im Glauben, die nach V. 2 Vegetarier sind, doch weiterhin als jüdischgesinnte Christen im Geist der 1. Kor. 8—10 besprochenen Personen behandelt werden. Der Schreiber richtet als ein Starker, vgl. 15, 1, das Wort an Geistesverwandte. So beginnt er 14, 1—3a, aber dann schon denkt er auch an andere Leser und wendet sich an die Adresse der Schwachen: *ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω.* Darauf übernimmt er einige Worte: *ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο*, die ersichtlich noch zu dem Vorhergehenden, V. 1—3a gehören — denn sonst sollte doch wohl *αὐτούς* statt *αὐτόν* dastehen — und setzt seine Rede V. 9—12 für Starke und Schwache zusammen fort, um mit einer Fürsprache für den Schwachen zu endigen, dass er nicht durch den Starken geärgert werde, V. 13—21.

Denselben Geist atmet 15, 1—13, nur dass wir zu unserm Erstaunen V. 7 wieder auf einmal merken, dass das Wort nicht nur an die Starken, sondern auch an die Schwachen gerichtet wird. Mich dünkt, es ist deutlich: der Schriftsteller hat Gebrauch gemacht von einem Stück oder von Stücken, worin nur Starke über ihre Pflichten gegen die Schwachen unterwiesen wurden. Wenn er in der Hauptsache auch damit einverstanden ist, so ergreift er doch gern die Gelegenheit, um bei der Überarbeitung zugleich ein ernstes Wort zu der andern Partei zu sprechen, denn er hofft auf Leser von beiden Richtungen. Er hält sich jetzt auch nicht an die bei seinem Gewährsmann vorgefundenen Vegetarier, sondern denkt lieber an jüdischgesinnte Christen, die im Unterschied von den Starken einen Tag vor dem andern für heilig, V. 5, und einige Speisen für unrein halten, V. 14 ff. Wir erkennen seine Stimme nach dem schon einmal besprochenen

κρινέτω, V. 3, vgl. 2, 1. 3, in V. 4. 5. 10. 13a. Doch redet er, wie es scheint, V. 4—12, nicht ganz selbständig und nimmt V. 6 b von den Worten an: *καὶ ὁ ἐσθίων* und V. 7—9 aus einem andern Zusammenhang herüber. Jetzt folgt »der Essende«, d. h. der Starke sehr seltsam auf *ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν*, d. h. den Schwachen. Dem ersten entspricht der Nicht-Essende. Aber wir sehen dann auch, dass eine Kluft ist in V. 6 zwischen *φρονεῖ* und *καὶ ὁ ἐσθίων*. Die beste Erklärung dafür finden wir wohl in der Annahme, dass der Schriftsteller, nachdem er sein eigenes Wort über das Halten der Tage gesprochen hat, V. 6b übernimmt, ebenso wie V. 7—9, doch aus einem andern Zusammenhang heraus, wo die Rede davon war, zu leben und sterben *κυρίῳ*, wie hier davon, zu essen und nicht zu essen *κυρίῳ*.

Nachdem er noch einige Worte an die beiden Parteien gerichtet hat, V. 10—13a, wendet sich der Schreiber wieder ausschliesslich an die Starken, V. 13b—23. Er spricht dabei nur teilweise frei. Er gebraucht z. B. V. 14 ein Wort, das ihm von anderswoher bekannt ist: *οὐδὲν κοινόν κτλ.*, denkt darauf an ein Stück wie 1. Kor. 8, 8—13 und schreibt unter diesem Eindruck V. 15, übernimmt einige Worte, vielleicht V. 15b *μὴ τῷ βρώματι* — V. 18, und zieht daraus ein Ergebnis, V. 19, dem er einzelne Bemerkungen folgen lässt, wobei er nochmals Gebrauch macht von ihm bekannten Aussprüchen. So verstehen wir, warum V. 15 nicht beginnt, wie wir nach dem Anfang von V. 14 erwarteten, mit einer Einleitung wie: aber ich sage euch; warum trotz des *γάρ* die Rede in V. 15 nicht eigentlich weitergeht; welchen Weg wir einschlagen müssen, um einen Sinn mit den fast aus der Luft fallenden Gedanken zu verbinden, dass man durch das, was man isst, seinen Bruder betrüben, ja ins Verderben bringen kann und sogar die Ursache davon werden kann, dass das höchste Gut gelästert wird. Nun verstehen wir, wie es kommt, dass die Erörterung, die doch V. 19, wie uns schien, beendigt war, doch fortgesetzt wird, und zwar in einer Weise, die uns erstaunen lässt über die Unbeholfenheit im Aneinanderreihen von Gedanken, die an sich gut verständlich sind, wie *πάντα μὲν καθαρά* und *κακόν κτλ*, V. 20. Das erste ist offenbar ein unverändert übernommenes Wort, vgl. Tit. 1, 15,

während das von allem folgenden nur zum Teile gilt. Etwas der Art von 1. Kor. 8, 8—13, wie wir schon bei V. 15 erwähnten, muss dem Redaktor bei V. 21—23 vor Augen geschwebt haben, während er 15, 1—13, soweit er da nicht frei spricht, einem andern Stück gefolgt ist. Darauf weisen hin die 1. Person Plur. in V. 1—2, der abweichende Ausdruck *ἡμεῖς οἱ δυνατοί* gegenüber den *ἀδύνατοι* an Stelle von *ἀσθενεῖς* oder *ἀσθενοῦντες*, ihre *ἀσθενήματα*, der wiederholte Gebrauch von *ἀρέσκειν*, V. 1—3, die Verknüpfung der Hoffnung mit dem Trost der Schriften, V. 4, vgl. 5, 4, das Sprechen über Christus als *διάκονος περιτομῆς*, V. 8, und der ausdrückliche Hinweis auf 5 Schriftstellen gegenüber einer einzigen in Kap. 14, nämlich V. 11. Vielleicht steckt in V. 5, wie Völter, Komposition S. 42, vermutet, der alte Schluss des Stückes über die Schwachen, von dem Kap. 14—15, 7 Gebrauch gemacht ist, worauf dann ein Bearbeiter, erkennbar an seinem *κύριος ἡμῶν Ἰ. Χρ.*, anstatt des einfachen *Χρ.* oder *Χρ. Ἰ.*, den V. 6 als Erweiterung folgen liess. Jedenfalls ist nun wohl deutlich geworden, dass auch Kap. 12—15, 13 mit Hilfe älterer Stücke geschrieben worden ist.

Schluss. Kap. 15, 14—16, 27.

Nach all dem, was seit Semler über die Herkunft von Kap. 15—16 geschrieben worden ist, braucht kaum dargelegt zu werden, dass der Schluss des Briefes, wie wir denselben in unserm N. T. lesen, nicht ganz von derselben Hand herrührt wie Kap. 1—15, 13 noch in rechter Ordnung ist, von wem er auch frei verfasst sei. Eine Wolke von Zeugen*) lässt sich darüber, wenn auch oft in sehr von einander abweichender Weise, hören. Indessen werden die Einzelheiten fast immer in Verbindung mit der Frage nach der Echtheit besprochen, d. h.

*) Man sehe die Namen unter anderm bei Hilgenfeld, Einleitung 320—27; Weiss, Kommentar, Einl. § 4; Holtzmann, Einl. 2. Auflage 269—274; van Manens Coniecturaalkritiek, 267—69, und das N. T. seit 1859, 211 und 213—14. Dazu noch: Pierson-Naber. Verisim. 175—76, 178—79; Michelsen, Th. T. 1887, 190—97; Steck, Gal. 362; Völter, Kompos. 93; Lipsius, Hand-Komm., 2. Auflage, 74—75.

man ging von der Annahme aus: Paulus hat einen Brief an die Römer geschrieben, wozu sicher Kap. 1—14 gehört oder wenigstens mit Weisse Kap. 1—8 und 12—14 oder mit Straatman Kap. 1—11 unsers n.t.lichen Briefs. Die Frage war nun: darf Kap. 15—16, sei es ganz oder zum Teil, als zugehörig zu diesem Briefe angesehen werden? Die Beantwortung stand gewöhnlich unter dem Einfluss der stillschweigend vorausgesetzten eben erwähnten Annahme. Man fand hie und da Bedenken gegen den paulinischen Ursprung von Kap. 15—16 oder einiger Teile davon, und diese Bedenken zählten dann mit, ja wogen nicht selten am schwersten, um die beiden Kapitel ganz oder teilweise von dem Brief abzutrennen.

Wir dürfen diesem Vorgang nicht folgen, da wir ja von der Annahme ausgehen, dass wir nicht wissen, ob Paulus einen Brief an die Römer geschrieben hat, und uns gerade mit der Untersuchung dieser Frage beschäftigen. Wir müssen die Frage anders und, wie uns scheint, präziser stellen, — nämlich: ist Kap. 15, 14—16, 27 der Schluss des »Briefes«, von wem er auch geschrieben sei, den wir Rm. 1—15, 13 vor uns haben? Zu der bejahenden Antwort, die wir schon S. 28 gegeben haben, fügen wir noch folgende Bemerkungen hinzu.

Kap. 15, 14—33 erscheint als passender Schluss eines »Briefs von Paulus an die Römer«. Was er zu sagen hatte, ist gesagt. Nun noch ein Wort zur Rechtfertigung dieses Schreibens, ein Wort über sein Auftreten als Apostel der Heiden, über seine weiteren Pläne in Zusammenhang mit der beabsichtigten Reise nach Rom und endlich ein Segenswunsch zum Beschluss. Das alles ist in guter Übereinstimmung mit der Adresse und der Einleitung, 1, 1—15, worauf der Schreiber gewissermassen zurückkommt. Man achte auf das Lob, das 1, 8 dem Glauben seiner Leser gespendet wird wie 15, 14 ihrer Güte, ihrer Erkenntnis und ihrer Fähigkeit einander zu ermahnen; auf die schlecht versteckte Entschuldigung, dass er nichts destoweniger sie besuchen will und ihnen geschrieben hat, 1, 11—12 und 15, 15; darauf, dass er eine Berufung hat *εἰς τὰ ἔθνη* und *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν*, 15, 16. 18 und 1, 5. 13; auf die Mitteilung, dass er herzlich verlangt und schon oft gewünscht hat, seine

Glaubensgenossen in Rom besuchen zu dürfen, 1, 10—13 und 15, 22. 24. 28. 32.

Wie da (S. 32—46), so hier deutlich wahrnehmbare Spuren von Bearbeitung, die uns an eine ältere Form dort der Adresse und Einleitung, hier des Schlusses eines »Briefs von Paulus an die Römer« denken lassen. Vielleicht gilt dies schon von der Umschreibung der »mir verliehenen Gnade« durch die Worte *εἰς τὸ εἶναί με κτλ.*, V. 16, oder wenigstens von der näheren Erläuterung zu *λειτουργός* als *ἱερουργοῦντα κτλ.*

Der Zusatz ist auffällig lang, und wenn man Rm. 12, 3. 6; Gal. 2, 9; Eph. 3, 2. 8; 4, 7; 2. Kor. 8, 1 vergleicht, so erwartet man ihn nicht nach der »mir verliehenen Gnade«.

Die Worte *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων*, 15, 19, von Matthes und Rovers, auch Loman, Scholten und Baljon, für eine Interpolation gehalten*), sind auch abgesehen von der Frage, ob Paulus Wunder tat, hier nicht ursprünglich. Wer »in Kraft des Geistes Gottes« etwas beweist »mit Wort und Tat«, braucht das nicht obendrein zu tun »in der Kraft von Zeichen und Wundern«. Dazu kommt, dass der letzte Ausdruck an und für sich nicht deutlich und nur erklärlich ist, wenn er gebildet ist nach dem schon dastehenden *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ*; ferner, dass man, wie Baljon bemerkt, *σημείοις καὶ τέρασιν*, als Erläuterung zu *ἔργῳ* erwarten sollte, und dass die Aufeinanderfolge von *ἐν δυν. σημ. καὶ τερ.* und *ἐν δυν. πν. θεοῦ* »nicht natürlich« ist. Man denke aber nicht mit den genannten Gelehrten an einen »Zusatz von wunderliebenden Lesern«, sondern vielmehr an eine Erweiterung des Textes, die bei einer Bearbeitung jemand hinzusetzte, der das Kennzeichen der Apostel »der ersten Jünger«, bestehend in *τέρατα καὶ σημεῖα*, Act. 2, 43; 4, 30; 5, 12; vgl. 6, 8; 7, 36; 14, 3; 15, 12, auf »Paulus« übertrug, dessen Auftreten sich durch Offenbarungen des Geistes unterschied.

Die Mitteilung V. 19b—24 weckt das Vermuten, dass sie bei einer Bearbeitung an die Stelle einer kürzeren Nachricht getreten ist. Nach der Versicherung: *οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν*

*) van Manen, Conj.-Kritiek S. 268 und Baljon, De tekst der br. v. P. S. 163—66.

ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ erwartet man etwas von dem zu hören, was Christus durch Paulus getan hat, aber nicht in der Form: *ὥστε με ἀπὸ κτλ.* Das lässt sofort an eine Erweiterung seitens des Redaktors denken, der eine eigene Bemerkung an die übernommenen Worte anknüpfen will. So auch der Anfang von V. 20: *οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον.* Was dann folgt, dass Paulus eine Ehre darein setzt, dort zu predigen, wo Christus noch unbekannt war, um nicht auf fremden Grund zu bauen, steht wohl in Übereinstimmung mit einer von anderswoher bekannten Überlieferung, 2. Kor. 10, 15—16, vgl. 1. Kor. 3, 10—12, aber nicht mit der eben, V. 15, erwähnten Tatsache, dass Paulus einen Brief an die Gemeinde zu Rom geschrieben hatte, noch damit, dass er die Christen dort bald zu besuchen hoffte, wie es V. 28—29 heisst und wie 1, 10—13, vielleicht auch in der ursprünglichen Grundlage von 19b—24, schon gesagt wurde. Darauf weist doch V. 22 mit dem jetzt unverständlich gewordenen und also wahrscheinlich übernommenen *διό.* Ferner stossen wir uns an dem V. 23 gemachten Versuch, die Befriedigung des Verlangens des Apostels nach Bekanntschaft mit den Römern abhängig zu machen von dem Mangel an Gelegenheit, anderswo das Evangelium zu predigen. Das passt nicht zu der Art des Verlangens, wie es sich V. 22, 23b und 1, 10—13 ausspricht.

Endlich fällt die Wiederholung der Mitteilung aus V. 28 auf, worauf jetzt in V. 24 ersichtlich viel Wert gelegt wird, dass nämlich Paulus Rom auf seiner Reise nach Spanien zu besuchen hofft. Sie ist offenbar geschehen, um der Schwierigkeit zu entgehen, dass Paulus nach Rom verlangt, trotzdem er die Gemeinde dort nicht gestiftet hat.

Vers 27 ist ohne weiteres als ein nicht ursprünglicher Zusatz zu erkennen. Die ersten Worte von V. 26, *εὐδόκησαν γάρ,* werden einfach wiederholt, um etwas anderes daran anzuknüpfen, während das *τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας* von V. 28 sich nicht auf das letzte zurückbezieht, sondern auf das Werk, das Paulus nach V. 25—26 tun musste. Was 1. Kor. 9, 11 einen guten Sinn hat, dass man denen *τὰ σάρκικα* gibt, die uns *τὰ πνευματικά* geschenkt haben, wird hier von dem Prediger auf die Armen unter

den Heiligen zu Jerusalem übertragen. Zugleich wird so das Liebeswerk der griechischen Christen zu einer Verpflichtung aus Schuldgefühl gemacht, mit andern Worten: der Inhalt von V. 27 passt nicht zu dem von V. 26. Beachtung verdient, dass der Sprachgebrauch hier ebenso wie bei V. 20 und bei ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, V. 24, vgl. 2. Kor. 1, 16 und 1. Kor. 16, 6, auf die Briefe an die Korinther hinweist, womit gleichwohl nicht gesagt ist, dass sie Quelle oder Vorbild gewesen sind. Die Verwandtschaft ist auch auf andere Weise zu erklären.

Während in diesem ganzen Stück stets die Rede ist von Christus oder Christus Jesus, lesen wir V. 30 von »unserm Herrn Jesus Christus«, und es entsteht die Frage, ob nicht V. 30—32, auch wegen des Unerwarteten der Ermahnung und des losen Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden als Bearbeitung des Redaktors anzusehen ist.

Dürfen wir Kap. 15, 14—33 also für einen passenden Schluss eines Briefes halten, der mit Rm. 1, 1—15 begann, — auch für die ältere Form dieser Stücke gilt dies — so folgt daraus nicht, dass der Brief im übrigen aus 1, 16—15, 13 in unserer jetzigen oder mutmasslichen älteren Form bestand. Das Gegenteil müssen wir vielmehr für wahrscheinlich halten, sobald wir die Bemerkung gemacht haben, dass 15, 14—33 schwerlich der Schluss eines Briefes sein kann, zu dem Kap. 9—11 und 15, 1—13 gehört. Dort wird aller Nachdruck darauf gelegt, dass Paulus innig mit seinem Volk verbunden war und in erster Linie Israel gegenüber einen Beruf zu erfüllen hatte, 9, 1—3; 10, 1; 11, 1; 15, 8. Dort durchweg eine merkbare Sorge um das Heil von Gottes auserwähltem Volk, vgl. S. 74. Hier kein Wort weder von dem einen noch von dem andern, selbst nicht die leiseste Spur. Paulus ist der Apostel der Heiden, der εἰς τὰ ἔθνη seinen Beruf zu erfüllen hat, 15, 16, und nur tut, was Christus durch ihn wirkt εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, V. 18. An irgend eine Beziehung zu Israel wird nicht gedacht, selbst sein Name wird nicht erwähnt. Gibt sich Kap. 15, 14—33 dennoch als der Schluss eines Briefes aus, der mit 1, 1—15 begann, dann werden wir jetzt von selbst zu der Annahme geführt, dass der Brief ein anderes Aussehen hatte, wahrscheinlich viel kürzer

war als unser n.t.licher Brief, und wir finden dann die Bestätigung dessen, was wir über die Komposition desselben mit Hülfe von Stücken, die ursprünglich nicht zu einander gehörten, beobachtet und gezeigt haben.

Zu derselben Schlussfolgerung führt uns eine aufmerksame Durchnahme des letzten Kapitels. Es besteht aus 5 kleineren Stücken, V. 1—2, 3—16, 17—20, 21—23, 25—27, wobei man vergebens nach einem Zusammenhang untereinander sucht. Sie erscheinen als ebensoviele Nachschriften. Der Brief, wenn wir ihn jetzt aus Kap. 1—15 bestehen lassen, endigt mit einem Rückblick auf den Hauptinhalt und einem passenden Segenswunsch, 15, 8—13. Ein Schluss ist darangefügt, worin Paulus sein Schreiben rechtfertigt und das eine und andere über seine apostolische Berufung und über seine weiteren Pläne sagt, wonach er mit einem Segenswunsch schliesst. Man erwartet nichts mehr, es sei denn eine Nachschrift, worin noch gesagt wird, was im Vorhergehenden vergessen war. In der Tat folgt nun eine Empfehlung der Gehilfin Phoebe, 16, 1—2. Die Veranlassung dazu sieht man nicht ein und nimmt seine Zuflucht zu der Annahme, dass diese Schwester mit dem Überbringen des Briefs nach Rom beauftragt war, oder dass Kap. 16, 1—20 zu einem Brief gehört, den Paulus an die Epheser schrieb. Das erste ist an sich nicht wahrscheinlich, wäre auch wohl von dem Schreiber mit einigen Worten angedeutet worden und macht die Empfehlung ziemlich überflüssig. Das letzte heisst schon vermuten, dass Zusammenstellung stattgefunden hat von Stücken, die ursprünglich nicht zu einander gehörten.

Eine Anzahl Grüsse, V. 3—16, nötigt zu der Annahme, dass Paulus zu Rom viele Bekannte hatte, was doch nicht zu den Angaben von 1, 8—13 und 15, 22—23 passt, dass Paulus die Weltstadt noch nicht besucht hatte. Man hat denn auch schon oft aus diesem Grunde und um der Priska, des Aquilas und des Epänetus willen, des Erstlings von Asien, den ganzen Grusskatalog für eine Entlehnung aus einem andern Brief gehalten oder für eine spätere Zusammenstellung auf grund von Lokalsagen.

Eine Warnung vor Irrlehrern, V. 17—20, erwartet man

hier ganz und gar nicht, da im Briefe selbst nicht mit einem einzigen Wort auf sie angespielt wird. Sie scheint aus einem Zusammenhang herausgenommen zu sein, wo Paulus zu einer Gemeinde spricht, die sich seiner Lehre völlig angeschlossen hat und gerade jetzt in dieser Hinsicht von Böswilligen bedroht wird.

Grüsse von Dritten an die Leser des Briefs, V. 21—23, aus denen eine unerklärliche beiderseitige Bekanntschaft hindurchschimmert, sollten wir vielmehr am Schluss von V. 3—16 erwarten, um nicht zu sagen, dass sie in ihrer Allgemeinheit nach dem ebenso allgemeinen *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ*, V. 16, überflüssig sind.

Endlich wird der Lobpreis Gottes, V. 25—27, von vielen Zeugen am Schluss von Kap. 14 und von andern sowohl hier wie da gelesen, doch fehlt er auch wohl an beiden Stellen. Er verrät schon an sich, dass er durch Bearbeitung einer älteren Form entstanden ist, worin die Worte *καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *διά τε γραφῶν προφητικῶν* nicht vorkamen. Beide Ausdrücke bezwecken eine Gleichstellung der vorpaulinischen »Predigt von Jesus Christus« mit dem paulinischen »Evangelium«. Der erste tut es dadurch, dass er die Predigt neben das Evangelium setzt, während der ursprüngliche Schreiber nur an das letzte dachte. Mit dem andern Einschub *διά τε γρ. προφ.*, von dem kaum hervorgehoben zu werden braucht, wie sehr er den Zusammenhang des unmittelbar Vorhergehenden mit dem Folgenden unterbricht, will der Redaktor zum Ausdruck bringen, dass das durch Weltalter hindurch verschwiegene, aber jetzt geoffenbarte Geheimnis, mit andern Worten der Inhalt des paulinischen Evangeliums, auch verkündigt und offenbart ist in den Schriften der Propheten, vgl. 1, 2 und S. 33.

Zeugen für die Existenz eines kürzeren Briefes.

Wir haben in einer langen Reihe von Beispielen gesehen, dass unser n.t.licher Brief an die Römer durchweg Spuren von Verknüpfung und Bearbeitung zeigt. Stücke, die eine verschiedene Herkunft verraten, sind bald mehr oder minder verändert aneinander gefügt. Der Brief ist vielmehr zurecht gemacht

als geschrieben, nicht unabhängig, sondern im Anschluss an andere Schriftsteller und mit Hilfe dessen, was sie früher über dieselben Themata gesagt hatten. Was Bruno Bauer, Pierson-Naber, Michelsen, Steck und Völter darüber bemerkt haben, muss in der Hauptsache als richtig angesehen werden.

Im Prinzip haben viele schon lange dasselbe erkannt, wenn sie es auch nicht aussprachen, weil sie es selbst nicht einsahen. Zunächst alle, die seit Semler die letzten 2 Kapitel ganz oder teilweise für einen späteren Anhang an den Brief erklärten. Dann die, die einen Schritt weiter gingen, die mit Weisse Kap. 9—11, mit Straatman Kap. 12—14 nicht zu dem Brief an die Römer rechneten oder mit Renan der Meinung waren, dass Paulus ihn in verschiedenen Ausgaben besorgt habe, sodass die eine Kap. 1—11 und 15 und eine andere Kap. 1—14 mit einem Teil von 16 enthielt. Endlich alle, die beim Auffinden von Wiederholungen und Widersprüchen an Interpolationen denken zu müssen meinten. Zu ihnen gehören Semler, Wassenbergh, Schulthess, Volkmar, Holsten, Straatman, Michelsen im J. 1876, van de Sande Bakhuyzen und Baljon; doch vor allem Laurent, der annahm, was schon Eichhorn vermutet hatte, dass Paulus selbst beim Überlesen des Briefes eine Anzahl Bemerkungen an den Rand setzte, von wo aus sie später in den Text gekommen sind; Weisse, der sich überzeugt hielt, dass der Brief durch eine grosse Zahl von Interpolationen verunstaltet worden ist, wodurch er eine »Pest des theologischen Studiums« geworden ist; schliesslich E. Sulze, der im Hinblick auf Steck, Prot. Kirchenzeitg. 1888, Nr. 42, anheimgab, dem Beispiel seines hochverehrten Lehrers Weisse noch entschiedener zu folgen, ohne sich des Fehlers seiner Methode schuldig zu machen und anzunehmen, dass sowohl Leser des Briefs Stücke aus andern Briefen eingefügt haben, als dass Paulus eigenhändig in späteren Jahren Ergänzungen zugesetzt habe zu dem, was er früher geschrieben habe.

Sie alle sind mit der ihnen verliehenen und angewandten Gabe der Kritik ebenso viele Zeugen für die Richtigkeit des gewonnenen Ergebnisses: Der Brief zeigt in der überlieferten Form deutlich wahrnehmbare Spuren von Zusammen- und Über-

arbeitung. Zugleich legen die meisten von ihnen ein entschiedenes Zeugnis für die frühere Existenz eines kürzeren Briefes ab, woraus der unsrige auf irgend eine Weise erwachsen ist.

Auf solch einen kürzeren Brief weisen auch einige Zeugen aus früheren Jahrhunderten. Vielleicht dürfen wir schon als solche nennen: uns unbekannte Schreiber verloren gegangener Handschriften, die den Brief mit 14, 23 für beendigt hielten oder höchstens 16, 25—27 dazu rechneten. Wir dürfen das aus der bekannten Tatsache schliessen, dass die Doxologie 16, 25—27 mehrmals hinter 14, 23 vorkommt, sei es dort allein oder zugleich hinter 16, 23 (24). Diese etwaigen Zeugen sind älter als Origines, denn er erwähnt diese Tatsache schon. Siehe Tischendorf zu Rm. 16, 25.

Irenäus zitiert in seinem Werk gegen die Ketzer, III, 16, 9 Rm. 5, 6—10, doch überschlägt er dabei den 7. Vers und Rm. 6, 3—4, doch ohne die ersten Worte von V. 4: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον.* Auf Rm. 2, 4—5 lässt er IV. 37, 1 unmittelbar folgen: Gloria autem et honor, inquit, omni operanti bonum, d. h. den verkürzten Inhalt von V. 10. Bei der Erwähnung von Rm. 9, 10—13 in IV. 21, 2 lässt er die erste Hälfte von V. 11 aus und erweitert er V. 12 nach Gal. 25, 23. Wir können nicht sagen, dass es seine Gewohnheit ist, beim Zitieren von mehr als einem Verse sich eine gewisse Freiheit in der Wiedergabe des Textes zu erlauben; denn III. 16, 2 tut er es nicht hinsichtlich Rm. 1, 1—4 und IV. 36, 3 nicht hinsichtlich Rm. 13, 1—6. Haben wir es dann an den erstgenannten Stellen mit einer gewissen Unachtsamkeit zu tun oder mit der Verwendung eines kürzeren Textes? Für das letzte und besonders für die Annahme, dass Irenäus den Brief in einer kürzeren Form kannte und gebrauchte als worin wir ihn besitzen, spricht in jedem Fall die Tatsache, dass er sich oft, nach der Liste von Harvey 71 mal, auf Worte beruft, die aus Rm. 1—14 entlehnt sind, wobei kein einziges Kapitel vergessen ist, aber niemals auf ein Wort aus Kap. 15—16.

Wahrscheinlich darf dasselbe von Tertullian gesagt werden. Aus jedem der Kapitel 1—14 zitiert er, aber nirgends aus 15—16. Rönsch, das N. T. Tertullians, 1871, S. 350, nennt

einige Stellen, die das Gegenteil zu beweisen scheinen. Davon kommt eigentlich nur adv. Marc. V, 2 und 4 in Betracht. Da lassen die Worte: in nomine eius, inquit, nationes sperabunt an Rm. 15, 12 denken: *ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.* Doch nach dem Zusammenhang sind beide Stellen ebenso wie Rm. 15, 12 aus Jes. 11, 10 herübergenommen. Das Subjekt von inquit, Kap. 2, ist creator per Jesaiam. Derselbe Prophet spricht Kap. 4. Der Ausdruck radix Jesse wird dem Tertullian auf dieselbe Weise bekannt geworden sein, sodass er ihn dreimal gebrauchen konnte, ohne daran zu denken, dass Jes. 11, 10 auch Rm. 15, 12 vorkommt (adv. Marc. III, 17; IV, 1; Cor. 13). Id ipsum sapere, de praescr. 5, kann schwerlich ein Hinweis auf Rm. 15, 5: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* heissen, wenn wir sehen, dass Tertullian mit 1. Kor. gesättigt ist und im Blick auf 1. Kor. 1, 10: *ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες* schreibt: edocens unum loqui et id ipsum sapere. Ebenso wenig liegt in den Worten: »omnia quidem dicta domini omnibus posita sunt ..... sed pleraque in personas directa«, de praescr. 8, eine Anspielung auf Rm. 15, 4, ebenso wenig in der Erwähnung der scientia der Gemeinden, worüber der Apostel sich freut, de praescs. 27, eine Erinnerung an Rm. 15, 14 oder in der Nennung des Aquila nach Onesiphorus, doch ohne Prisca, de fuga 12, ein Gedanke an Rm. 16, 3. 4. Es ist möglich, dass Tertullian Rm. 15—16 gekannt hat, doch geht es aus den zitierten Stellen nicht hervor. Für das Gegenteil spricht noch, dass er so gut wie versichert, wie wir gleich sehen werden, dass für Marcion der Brief nicht weiter reichte als bis Kap. 14 einschliesslich, woraus er, von seiner Gewohnheit abweichend, vgl. S. 104, dem Gegner keinen Vorwurf macht.

Basilides hat nach Hippolytus, VII, 25, der keine Bemerkung darüber macht, den Hauptinhalt von Rm. 8, 19—22 in einer Form zitiert, die sich von der kanonischen durch Kürze und Deutlichkeit auszeichnet: *καὶ ἡ κτίσις αὐτὴ συστενάζει καὶ συνωδίνει τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἐκδεχομένη.* Durch ihn lernen wir den ursprünglichen Sinn des hier ausgesprochenen Verlangens und der Wehensnöte der Schöpfung kennen (vgl. S. 71). Aus dem einen und andern geht hervor, dass wir es hier nicht mit einer Zusammenfassung von Rm. 8, 19—22 zu

tun haben, sondern mit einem Wort, das diesem Text zugrunde liegt, woraus folgt, dass Basilides höchst wahrscheinlich den Brief in einer kürzeren Form gekannt hat.

Zu derselben Beobachtung führt ein Vergleich dessen, was wir etwas weiterhin bei Hippolytus lesen: *μέχρι μὲν οὖν Μωσέως ἀπὸ Ἀδὰμ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία, καθὼς γέγραπται*, mit Rm. 5, 13. 14. Es ist keine Zitierung des kanonischen Textes und lässt doch daran denken. Hat Basilides den Brief in einer andern Form gebraucht, dann ist sofort alles deutlich.

Wir werden in dieser Auffassung bestärkt durch eine Mitteilung des Origenes in seinem Kommentar zu Rm. 5, Tom. II, pag. 530 ed. Bas. 1571 (Grabe, Spicilegium II, 39). Dort vernehmen wir, dass Basilides bei dem Apostel gelesen hatte: quia ego vivebam sine lege aliquando, ein Zitat von Rm. 7, 9: *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ*, doch wahrscheinlich in anderem Zusammenhang gefunden, da quia dem *δὲ* nicht entspricht.

Wir haben keine andern Spuren von einem Gebrauch des Briefs an die Römer seitens des Basilides, weshalb wir uns über den Umfang des Briefes bei ihm kein näheres Urteil bilden können.

Mehr Einzelheiten werden uns über die Form mitgeteilt, in der Marcion den Brief gelesen hat. Was Epiphanius darüber sagt, Haer. 42, kommt nicht in Betracht, weil die 8 von ihm besprochenen Stellen, wie Meyboom versichert *), fast alle mit dem kanonischen Text übereinstimmen. Die Abweichungen bedeuten nicht viel. Pseudo-Origenes, der Verfasser eines dialogus contra Marcionitas, obwohl von Hilgenfeld auf Volkmars Spuren als Zeuge für den marcionitischen Text der paulinischen Briefe anerkannt, darf kaum als solcher gelten **). Er macht auch bei seinen Zitaten aus Rm. vom katholischen Text Gebrauch, wie wir diesen aus den bewahrt gebliebenen Handschriften kennen, abgesehen von einzelnen unbedeutenden Abweichungen. Vielleicht ist die Anführung von Rm. 8, 4—9, Origenes, p. 863, eine Ausnahme von dieser Regel. Dort werden V. 7 und 8 überschlagen,

---

*) Marcion en de Marcioniten. 1888. S. 174.

**) Th. T. 1887, S. 453—54 und Meyboom, S. 176—77.

und anstatt *θάνατος*, V. 6, wird nach unserm V. 7 gelesen: *ἔχθρα εἰς θεόν*. Es kann aber wohl sein, dass der Schriftsteller hier einfach zusammengefasst und überschlagen hat, was in der Tat überflüssig scheinen konnte, vgl. S. 69, ohne an Marcion zu denken, dem er wenigstens an dieser Stelle keine »Verstümmelung« des Textes zur Last legt. Das tut wohl Origenes selbst in einer Anmerkung zu Rm. 16, 25—27 im Hinblick auf Kap. 15—16. Marcion, heisst es da, hat alles nach 14, 23 abgeschnitten, usque ad finem cuncta dissecuit.

Das letzte stimmt ungefähr mit Tertullians Erklärung überein, dass die Erwähnung des »Tribunal Christi«, Rm. 14, 10, geschieht »in clausula« sc. epistolae, und mit der Tatsache, dass dieser Schriftsteller in seiner Bekämpfung Marcions an der Hand von dessen »Brief des Paulus an die Römer«, adv. Marc. V, 13—14, keinen Gebrauch macht von Kap. 15—16. Zugleich vernehmen wir, dass auch Kap. 1—14 nicht ganz zu diesem Brief gehört. Die Vermutung entsteht, dass in 1, 16 *πρῶτον* fehlte, in 1, 17: *καθὼς γέγραπται κτλ.*, in 1, 18 *θεοῦ* und *πᾶσαν*. Dann heisst es, als ob 2, 2a fast unmittelbar auf 1, 18 folgte: etiam adiciens: scimus autem iudicium Dei secundum veritatem esse, woraus wir gleichwohl noch nicht mit Hilgenfeld*) schliessen dürfen, dass 1, 19—32 ganz fehlte. Es kann etwas anderes oder sachlich dasselbe, aber in kürzerer Form dagestanden haben. In jedem Fall zeigte der Brief bei Marcion an dieser Stelle, verglichen mit dem Text, den Tertullian vor sich hatte, grosse Lücken, wie der Satz besagt: »Quantas autem foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit, auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit. Mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit, quasi negligentias et caecitates eius accipere«. Angeführt werden darauf aus Kap. 2 nur V. 12, 14a, 16, 21, 24, doch ohne die Worte *ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καθὼς γέγραπται*, 28, 29; aus Kap. 3 vielleicht nur etwas von V. 21—22; aus Kap. 4 nichts; einige Worte und Gedanken von 5, 1. 20. 21; 7, 4—14. 23; 8, 3. 9—10; 10, 2—4; 11, 33—35; 12, 9—19; 13, 9 und 14, 10. Der Hinweis auf 10, 2—4 wird mit den Worten ein-

*) Ztschr. f. hist. Theol. 1855, S. 453.

geleitet: Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed apprehendo testimonium perhibentem apostolum Israeli, quod zelum Dei habeant etc. Daraus geht aber nicht hervor, wie gross das überschlagene Stück, unser Kap. 8, 11—10, 1, bei Marcion war, noch welches Aussehen es hatte. Dasselbe gilt im Hinblick auf 10, 5—11, 32, wenn wir Tertullian nach Erwähnung der Worte aus 11, 33: o profundum divitiarum et sapientiae Dei, et investigabiles viae eius — fragen und erklären hören: unde illa eruptio? Ex recordatione scilicet scripturarum, quas retro revolverat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem. Haec si Marcion de industria erasit, quid apostolus eius exclamat, nullas intuens divitias Dei, tam pauperis et egeni, quam qui nihil condidit, nihil praedicavit, nihil denique habuit, ut qui in aliena descendit? Es ist nicht einmal sicher, dass die hier gemeinte Verstümmelung des Textes nur auf 10, 5—11, 32 und nicht auf alles Vorangehende sich bezieht. In keinem Fall dürfen wir aus dem Erguss Tertullians mit Hahn *) den Schluss ziehen, dass 10, 5 — 11, 32 bei Marcion nicht vorkam. Die Beschuldigung ist allgemeiner Art und deutet mehr die Fragen an, deren Behandlung vermieden, als die Worte, die von Marcion weggelassen sein sollen. So steht es auch mit dem Verweis, der an die Bemerkung geknüpft ist, dass Marcion 11, 34—35 bewahrt hat: qui tanta de scripturis ademisti, quid ista servasti, quasi non et haec creatoris? Die Frage bleibt: was haben wir unter dem tanta zu verstehen? Tertullian sagt es uns nicht.

Es ist nicht möglich, im einzelnen nachzuweisen, was Marcion ihm zufolge gestrichen hat. Die Beschuldigung der Textverstümmelung ist dafür zu allgemein gehalten und aus dem Brief, wie ihn Marcion las, wird zu wenig angeführt, um ihn rekonstruieren zu können. Die es dennoch versucht haben, besonders Hahn und Hilgenfeld, kritisierten den übrigen Brief nach dem von ihnen angelegten Massstab, was davon nicht nach dem Geschmack Marcions gewesen sei. Sie stellten sich dabei auf

*) Das Evangelium Marcions. 1823. S. 61; vgl. auch Meyboom, S. 185—86.

den Standpunkt der katholischen Überlieferung und gingen von der Annahme aus, dass Marcion den Brief verstümmelt habe, einer Annahme, die man nicht ohne nähere Untersuchung hätte gelten lassen dürfen, weil die Freunde Marcions das Gegenteil behaupteten, nämlich, dass die Katholiker den Brief verändert und erweitert hätten. Und den Letztgenannten kann man doch längst nicht immer auf ihr Wort hin glauben*).

Nur das folgt mit Notwendigkeit sowohl aus der Beschuldigung der Textverfälschung im allgemeinen, die seit Irenäus von katholischer Seite gegen Marcion vorgebracht wurde, als aus dem, was Tertullian, für Kap. 15—16 durch eine Mitteilung des Origenes unterstützt, in dieser Hinsicht über den Römerbrief sagt, dass Marcion diesen Brief in einer viel kürzeren Form als wir jetzt gelesen hat. Darüber sind alle einig, doch nicht in der Beantwortung der Frage, die jetzt gestellt werden muss, die aber gewöhnlich unbeachtet bleibt und stillschweigend im Geist der katholischen Überlieferung beantwortet wird, nämlich: welche Form ist älter, ursprünglicher, die des Marcion oder die des kanonischen Briefs? Es geht doch nicht an, die Stücke einfach nebeneinander zu legen und mit dem in dieser Hinsicht besonders naiven Tertullian auszurufen: an unserm Exemplar kann man doch sehen, wieviel Marcion in dem seinigen gestrichen hat. Denn das ist doch gerade die Frage: müssen die Abweichungen erklärt werden durch die Annahme von »Gruben«, die die »Ketzer« gegraben haben, oder durch die Annahme einer Bearbeitung des Textes, der man auf der andern Seite seine Kraft widmete?

Soweit eine Beantwortung möglich ist, zögere ich nicht, den Brief in der kürzeren d. h. marcionitischen Form für älter und ursprünglicher zu halten als in der längeren d. h. kanonischen Form, und zwar aus folgenden Gründen.

Die allgemeine Anschuldigung der Textverfälschung ist wohl gegen Marcion ausgesprochen, ihre Wahrheit ist aber nicht bewiesen worden. Sie kann die Folge der Beobachtung gewesen sein, dass die von ihm benutzten Briefe des Paulus kürzer waren und hier und da etwas anders lauteten. Ohne an eine andere Er-

*) Vgl. Th. T. 1887, S. 382—404.

klärung zu denken, zog man ruhig den Schluss, dass die kürzere Ausgabe nur durch Verkürzung und Abänderung der ursprünglichen entstanden sei, in deren Besitz man sich selbst wähnte. Das beweisen unter anderm die oben erwähnten Worte Tertullians: quantas autem foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit, auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit. An der integritas des eigenen instrumentum zu zweifeln, schien unmöglich.

Die älteste Spur der später so allgemeinen Beschuldigung gegen Marcion treffen wir bei Irenäus an, der sein Hauptwerk gegen die Ketzer mindestens 40 Jahre nach dem Auftreten des Marcion in Rom schrieb. Die hier fehlende Erläuterung wird später von andern auf verschiedene Weise gegeben. Inzwischen war Zeit genug verstrichen, um unrichtige Auffassungen über die Herkunft von Marcions Apostolos Eingang finden zu lassen, ohne dass wir dabei an Böswilligkeit bei den Katholikern zu denken brauchen, die sich einfach an die nun einmal ins Auge fallenden Verschiedenheiten zwischen ihren Texten und denen der Ketzer hielten.

An sich betrachtet und wenn man auf verwandte Erscheinungen in der altchristlichen Literatur achtet, ist es wahrscheinlicher, dass ein kürzerer Text einem längeren vorausgeht als umgekehrt.

Für Marcion war Paulus der Apostel, doch nicht darum, weil er es derzeit schon für seine Gegner war. Wir sehen Irenäus und Tertullian noch eifrig bemüht, um ihn, den Apostel der Ketzer, diesen abspenstig und den Katholikern wohlannehmbar zu machen. Was kann dann Marcion bewogen haben, sich an »Paulus« anzuschliessen und sich auf ihn zu berufen, wenn dies nur möglich war durch eine Verstümmelung der Briefe in solchem Grade, wie es die Beschuldigung der Späterlebenden vermuten lässt? Wir brauchen ihn nicht frei zu denken von der Untugend, die allen im 2. Jahrhundert anklebte, ohne Bedenken eine Änderung in Schriften anzubringen, die man für autoritativ durchgehen lassen wollte, um doch etwas derartiges ungereimt zu nennen. Hier handelte es sich nicht um eine Berufung auf einen allgemein hochgeschätzten, sondern vielmehr geschmähten

Zeugen, den er und seine Geistesverwandten eben zu Ehren gebracht haben. Warum überhaupt sich auf den »Apostel« berufen, wo doch niemand seiner Gegner daran dachte, wenn er zum grossen Teil erst zurechtgestutzt werden musste?

Andrerseits ist folgendes zu sagen. Wenn Marcion dies doch für notwendig hielt — mögen wir es auch nicht verstehen —, warum hat er dann die »Fälschung« nicht vollständiger durchgeführt, sodass er keine Antithesen nötig hatte, um zu beweisen, was von jedermann in »Paulus« nachgeschlagen werden konnte? Mit andern Worten: die einstmalige Existenz dieses Buches, worin er seine eigenartigen Auffassungen mit einer Berufung auf »Paulus« zu verteidigen sucht, macht die Beschuldigung unwahrscheinlich, dass Marcion den »Apostel« stark beschnitten und verfälscht habe, um ihn als Zeuge für die Richtigkeit seiner Ideen auftreten lassen zu können.

Sollte er nichtsdestoweniger das letzte versucht haben, wie ist es dann zu erklären, dass er so äusserst ungeschickt verfahren ist, dass sehr viel in den mangelhaft verfälschten Briefen stehen blieb, womit er nun als von seinem eigenen Standpunkt aus geschlagen werden konnte? Tertullian hat mehrmals seine Freude daran, ohne jedoch jemals zu fragen, ob Marcion wohl schuld ist an den Versäumnissen und Nachlässigkeiten, die er ihm andichtet.

Man sagt, dass der Ketzer die Briefe verstümmelte, um sie für sein System passend zu machen; aber so wie die »verfälschten« Briefe sind, passen sie zu der Annahme nicht. Ältere und neuere Leser stiessen bald auf etwas, das nach obiger Erwägung hätte verändert oder gestrichen werden müssen, bald wieder auf das Fehlen ganz unschuldiger Worte, Gedanken, ja ganzer Stücke, deren Widerspruch zu Marcions Ideen man auch nicht im entferntesten einsehen kann.

Für das relativ höhere Alter und die grössere Ursprünglichkeit von Marcions Brief des Paulus an die Rm. im Vergleich mit unserm kanonischen sprechen die verloren gegangenen Handschriften, die wahrscheinlich ebenfalls Kap. 15—16 nicht hatten und den Brief mit 14, 23 oder mit der daran gehängten Doxologie 16, 25—27 endigen liessen, wie auch die Meinung aller, die

seit Semler Bedenken trugen, Kap. 15—16 für einen ursprünglichen Bestandteil des Briefs zu halten. Ferner: das Ergebnis unserer Untersuchung nach Spuren von Bearbeitung unsers Briefs und im Zusammenhang damit eine sorgfältige Erwägung der Einzelheiten, worauf Tertullian unsere Aufmerksamkeit lenkt.

Viermal hören wir von der Seite die Beschuldigung, dass Marcion etwas ganz wegnahm aus unserm Brief: 1. nach der Erwähnung von 2, 2a, vielleicht im Blick auf 1, 19—32; 2. bei der Erwähnung von 10, 2—4, im Blick auf einen Teil von 8, 11—10, 1; 3. bei einer Erläuterung von 11, 33, doch so, dass die Beschuldigung vielleicht auf alles Vorhergehende sich erstreckt; 4. bei 11, 34—35, wo die Rede ist vom Streichen einer Menge Zitate aus der Schrift. In all den Fällen haben wir gefunden, dass dem kanonischen Text eine andere, wahrscheinlich kürzere Form vorausging. Es ist also kein Grund vorhanden, den kanonischen Text für älter und ursprünglicher zu halten; im Gegenteil liegt die Vermutung nahe, dass das Umgekehrte der Fall ist.

Hat Marcion 1, 16 gelesen ohne das später hinzugefügte und zum mindesten doch unschuldige *πρῶτον* (S. 52); 1, 17, wie Hahn und Hilgenfeld vermuteten, ohne den jüngeren Zusatz *καθὼς γέγραπται κτλ.* (S. 45); 2, 24 ohne *ἐν τοῖς ἔθνεσι, καθὼς γέγραπται*, wo die letzten beiden Worte gewiss nicht ursprünglich sind (S. 53); 5, 1 ohne das von Bearbeitung zeugende *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* (S. 58); 10, 3 ebenso wie Ambrosius, *ἀγνοοῦντες γὰρ τὸν θεόν*, so dass er sich nicht, wie wir, an der Mitteilung stossen konnte, dass die Israeliten nicht gehorsam waren einer Sache, die sie nicht kannten, nämlich der Gerechtigkeit Gottes; und 14, 10, in Übereinstimmung mit 2. Kor. 5, 10, vgl. Rm. 8, 33—34, obgleich nicht mit Rm. 2, 16, dass alle dereinst stehen sollen vor dem Richterstuhl *τοῦ Χριστοῦ* anstatt *τοῦ θεοῦ*, dann beweisen diese Beispiele, dass der von ihm benutzte Text nicht von dem kanonischen abhängig war, sondern vielmehr, damit verglichen, älter und ursprünglicher.

Ist es richtig, was man aus Tertullians Besprechung des Briefes gefolgert hat, dass Marcion z. B. unsere Kapitel Rm. 2 — 3 in verkürzter Form und Kap. 4 vielleicht überhaupt nicht

hatte, dann spricht das im Hinblick auf unsere Untersuchung der Komposition dieser Kapitel eher für als gegen die Selbständigkeit seines Textes gegenüber dem kanonischen. Doch wir dürfen auf dergleichen Einzelheiten nicht viel Wert legen, weil unser Berichterstatter kein Recht zu der Annahme gibt, dass er bei dem Durchgehen des Briefs alles berührt hat, was Marcion »hat stehen lassen«. Das Gegenteil springt hier und da deutlich in die Augen. Man achte unter anderm auf sein »salio et hic«, »vermutlich auf frühere Sprünge dieser Art hinweisend«, wie Meyboom S. 185 richtig bemerkt, auf sein Herausgreifen solcher Vorschriften aus Rm. 12, wo er sofort a.t.liche Stellen entgegenzustellen wusste zum Beweis dafür, dass diese vermeintlichen novi Dei praecepta ganz übereinstimmen mit denen des Schöpfers. Doch vor allem vergesse man nicht, dass sein Thema war: die Bekämpfung Marcions, besonders seiner Gedanken über Gott, aber nicht: die Vergleichung seines Apostolos mit dem der Katholiker. Indessen teilt er darüber merkwürdige Einzelheiten mit, die, wohl überlegt und im Zusammenhang mit unserer vorhergehenden Untersuchung betrachtet, die Annahme stützen, dass Marcion unsern Brief in einer älteren und kürzeren Form gekannt hat, als wir ihn jetzt besitzen.

Übersicht.

Fassen wir unsere Untersuchung nach der Komposition des Briefs in einigen Worten zusammen. Es hat sich für uns herausgestellt, dass wir es hier nicht zu tun haben mit einem Werk, das nach gehöriger Vorbereitung frisch von der Hand weg geschrieben ist, am allerwenigsten mit einem Brief, worin der Schreiber sein Herz ausschüttet oder die reife Frucht eigenen Denkens in gutem Gedankengang andern mitteilt. Es ist keine Einheit in dem gewöhnlichen Sinn vorhanden, es ist kein freies und unabhängiges, kein ganz selbständiges Werk, sondern vielmehr eine Einheit in der Art eines synoptischen Evangeliums, eine neue Ausgabe, die Umarbeitung einer älteren Schrift, ein Buch, zu dessen Komposition verschiedene Stücke gebraucht sind, die ursprünglich nicht zu einander gehörten. Das Werk mag sich wohl ausgeben als ein Brief, der zu einem gewissen Zeit-

punkt von Paulus an die Römer geschrieben ist, aber schon die Adresse straft diesen Schein Lügen und lässt sehen, wie sie in ihrer gegenwärtigen Form entstanden ist durch Erweiterung und Änderung eines »Briefes« mit einer knapperen Aufschrift. Dasselbe bezeugt die Einleitung, 1, 8—17, und der 1. Hauptteil, 1, 18—8, 39. Beide Stücke tragen die Spuren davon, dass sie mit Hülfe von vorhandenen Schriftsätzen geschrieben sind, die manchmal genau, manchmal frei benutzt werden.

Der 2. Hauptteil, Kap. 9—11, gehört jetzt ebenso wie der folgende zum Brief, steht aber ursprünglich dem ersten völlig fern und ist keine nähere Ausführung des Themas, das nach 1, 16—37 entwickelt werden soll; er ist, an sich betrachtet, das Ergebnis einer Komposition in dem soeben angedeuteten Sinn.

Das darf auch von dem 3. Hauptteil, 12, 1—15, 13 gesagt werden, der sich weder an 1—11 noch an 1—8 anschliesst und ebensowenig an sich ein Ganzes ist. Doch sieht der Schreiber am Ende, 15, 8—13, wie es scheint, auf den Inhalt von Kap. 9—11, ja auf das Thema von 1, 16—17 und damit auf dessen Ausführung in 1, 18—8, 39 zurück, sodass man geneigt sein kann, in ihm den Herausgeber unseres Briefes in einer älteren Form, wenn auch nicht der ältesten, zu sehen.

Von dem Schlusse, 15, 14—16, 27 ist der erste Teil, 15, 14—33, als der ursprüngliche Schluss eines Briefs zu betrachten, zu dem 1, 1—15 als Adresse und Einleitung gehörte, aber nicht 9—11, auch nicht 15, 1—13. Das lässt uns an einen Brief denken, der ungefähr aus 1—8 und 15, 14—33 bestand. »Ungefähr«, das will heissen, abgesehen von dem, was darin später bei folgenden Ausgaben geändert und dazugesetzt wurde. Dieser Brief kann die Grundlage oder eine der Grundlagen des betreffenden grösseren Werks gewesen sein, das mit 15, 8—13 endigte und wohl nicht ganz, aber doch grösstenteils 1—15, 7 umfasste. Dass wir nun den Schluss des übernommenen oder neubearbeiteten Briefs, nämlich 15, 14—33, hinter 15, 8—13 lesen, macht keine Schwierigkeit. Denn die Umsetzung kann das Werk dessen sein, der dem Brief seine jetzige Form gab. Auch darf die Möglichkeit nicht ausser acht gelassen werden,

dass der Herausgeber, den wir aus 15, 8—13 kennen, gerade diese Zeilen an Stelle von 15, 14—33 geschrieben hat, weil er den Schluss nicht verwenden wollte oder wenigstens glaubte, dafür einen passenderen finden zu können. Man braucht nicht anzunehmen, dass die aufeinander folgenden Ausgaben sich nur an die unmittelbar vorhergehende anschlossen und andere gar nicht berücksichtigten. Um von Kap. 1—14 zu schweigen, — die eigenartige Beschaffenheit von Kap. 15—16, worauf schon so oft die Aufmerksamkeit gelenkt wurde, lehrt vielmehr das Gegenteil. Auch muss noch bemerkt werden, dass der vorausgesetzte Brief, der etwa aus 1—8 und 15, 14—33 bestand, nicht für eine erste Ausgabe gehalten werden kann, es sei denn, dass die Spuren von Bearbeitung, die wir sowohl bei der Adresse und in der Einleitung (S. 32—46), als im Schlusse (S. 90 ff.) fanden, sämtlich auf Rechnung derer kommen, die die grössere Ausgabe besorgten.

Der zweite oder letzte Teil des Schlusses, Kap. 16, dient jetzt zur Abrundung des Briefs. Er ist aber zusammengestellt mit Hülfe verschiedener Stücke, von denen einzelne höchstwahrscheinlich, sei es in der jetzigen, sei es in einer älteren Form, am Ende von früheren Ausgaben gestanden haben.

Wir haben also die Überzeugung gewonnen, dass unser n.t.licher Brief durch wiederholte Bearbeitung, Um- und Überarbeitung eines ursprünglich viel kürzeren Briefs entstanden ist. Diesem ältesten, der jetzt in 1—8 und 15, 14—33 steckt, können eine oder mehrere Abhandlungen zugrunde gelegen haben, über die Rechtfertigung aus dem Glauben, über den gleichen Wert des Evangeliums für Juden und Heiden, über die Bedeutung des Gesetzes, über den Sinn, in dem die Gläubigen Abraham ihren Vater nennen dürfen, wenn sie auch nicht durch Geburt zu seiner Nachkommenschaft gehören. Es ist möglich, dass noch andere Themen, über das Zurückbleiben Israels und seine zeitweise Verstockung, vgl. 9—11, über sittliche Reinheit, Bruderliebe und andere Pflichten, vgl. 12—13, über das Verhalten der Starken gegenüber den Schwachen im Glauben, vgl. 14, für spätere Ausgaben des Briefs verwandt sind. Vielleicht muss daraus die Erscheinung erklärt werden, dass unser Brief

mit Ausnahme des Anfangs und des Schlusses so wenig von einem Brief und soviel von einer Abhandlung an sich hat. Es kann sein, dass auch für eine oder für mehr Ausgaben aus andern »Briefen« Vorschriften und Lehren, Ermahnungen und Grüsse übernommen sind. Mehrmals sprechen Einzelheiten für diese Vermutung. Doch wir sind nicht imstande, durchgängig nachzuweisen, was bei dieser und was bei jener Gelegenheit zu dem schon Vorhandenen hinzugesetzt wurde, und woher das eine und andere stammte, von dem Redaktor selbst, der den Brief in einer bestimmten Form herausgab, oder aus einer der benutzten Quellen. Ebensowenig können wir sagen, wie oft der Brief umgearbeitet wurde, ehe er unsere jetzige Form erhalten hat. Jedenfalls zu wiederholten Malen. Das darf für feststehend gelten und wird durch die Tatsache gestützt, dass alte Zeugen, Schreiber verloren gegangener Handschriften, Basilides, Marcion, möglicherweise auch Irenäus und Tertullianus, einen Brief an die Rm. gekannt haben, der kürzer war als der unsrige. Selbst Michelsen, der in der Th. T. 1886—87 mit grossem Scharfsinn versucht hat, auf dem Wege textkritischer Untersuchung die verschiedenen Lagen nachzuweisen, die wir in dem kanonischen Brief unterscheiden können sollten, musste schliesslich von fünf oder sechs Ausgaben sprechen. Würde er versucht haben, den Text dieser fünf oder sechs Ausgaben drucken zu lassen, würde er bald eingesehen haben, dass dies nicht möglich ist. In hundert Fällen weiss man nicht, ob ein Wort, ein Ausdruck, ein Gedanke, ja eine ganze Darlegung aus erster, zweiter oder noch späterer Hand stammt, noch weniger, was bei dieser und was bei jener Gelegenheit überschlagen wurde.

Wir müssen bei der allgemeinen Erklärung bleiben: unser Brief ist aus wiederholter Bearbeitung eines kürzeren Briefs entstanden. Aber dies Ergebnis dürfen wir dann auch als sicher annehmen und demnach die Vorstellung Bruno Bauers abweisen, dem Steck, Gal. 362—63, in der Hauptsache folgt, als wären die vier Stücke 1—8, 9—11, 12—14, 15—16, so oder fast so wie wir sie jetzt lesen, jedes für sich entstanden und dann bei verschiedenen Gelegenheiten aneinander geknüpft. Man denke das nur einmal aus. Marcion hat einen Brief an die Rm.

gekannt, dem nicht nur Kap. 15—16 fehlte, sondern auch allerlei von Kap. 1—14. Mit andern Worten: es ist eine andere Form des Briefs vorhanden gewesen, ehe Kap. 15—16 hinzugefügt wurde, worin noch nicht alles — auch nicht: alles, mit Ausnahme einzelner Abänderungen und Ergänzungen seitens des letzten Redaktors — aber sehr viel von dem vorkam, was wir jetzt in den drei Stücken 1—8, 9—11 und 12—14 lesen. Denkt man lieber nicht an Marcion, weil noch immer viele seinen Text für jünger als unsern kanonischen Brief, wenigstens für jünger als unser Kap. 1—14 halten, nun, dann erwäge man folgendes: 15, 14—33 darf als der Schluss eines Briefs angesehen werden, zu dem 1, 1—15 als Adresse und Einleitung gehörte, aber nicht Kap. 9—11. Schon diese eine Tatsache genügt, um den kanonischen Brief nicht für das Ergebnis einer Zusammenkoppelung durch verschiedene Personen zu halten, zunächst von 1—8 mit 9—11, danach von 1—11 mit 12—14 und endlich von 1—14 mit 15—16.

Wir leugnen nicht die Richtigkeit, die der Erklärung Stecks zugrunde liegt, deren relative Berechtigung vielmehr bisher erwiesen ist: »Nicht nur der Schlussteil, sondern der ganze Brief ist erst nach und nach aus einzelnen Stücken erwachsen. Die drei Hauptteile stellen sich als für sich bestehende einzelne Abhandlungen dar.« Aber damit ist nicht alles gesagt. Wir müssen auch die Tatsache berücksichtigen, dass der gegenwärtige Brief auf mehr als eine ältere Form zurückweist, woraus er bei erneuten Ausgaben hervorgewachsen ist. Darum sagen wir nicht mit Steck: diese drei Stücke sind zu einem Ganzen vereinigt und in Form eines Briefs gebracht mit Hülfe von Einleitung, 1, 1—17, und einem wahrscheinlich nicht mehr unveränderten Schluss, wozu später Kap. 15—16 als »Nachträge« hinzugefügt sind, während endlich, doch erst spät im zweiten Jahrhundert, das Ganze in die Form gebracht ist, in der wir es jetzt lesen. Wir meinen vielmehr aus den obenerwähnten inneren und äusseren Gründen von verschiedenen aufeinander folgenden Ausgaben des Briefs sprechen zu müssen, die sich zweifellos, die eine von der andern, durch die Einfügung von vielleicht ziemlich umfangreichen Stücken, aber auch durch Beschneidung, Veränderung

und Bearbeitung des Vorhandenen unterschieden. Die verschiedenen Ausgaben rekonstruieren zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Wir können wohl einen einzelnen Blick hinter die Kulissen werfen, aber nicht alles sehen, was dahinter früher oder später vorgefallen ist.

Wir erkannten einen Brief wieder, der etwa aus 1—8 und 15, 14—33 bestand, dem ein älterer zugrunde liegt, der von »Paulus« *πᾶσιν τοῖς οὖσιν* geschrieben ist. Vielleicht war der letztere ursprünglich wenig mehr als eine Abhandlung über das Evangelium als eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes aus Glauben zu Glauben, wozu später die Darlegung gefügt wurde, dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist zum Heile sowohl für den Juden wie für den Griechen, vgl. 1, 16—17, bei welcher Gelegenheit die Abhandlung die Briefform erhielt.

Wir haben Grund, an mehr als eine Ausgabe des Briefs zwischen dem soeben genannten (1—8 und 15, 14—33) und unserm n.tlichen zu denken. Ja, 15, 8—13 gab sich nach unserer Meinung aus als der Schluss eines Briefs, wozu alles Voraufgehende, nötigenfalls auch 15, 14—33 gehört haben kann (S. 106). Marcion hatte einen Text, der weniger umfangreich war, aber doch auch das eine und andere von Kap. 9—11 und 12—14 umfasste. Verloren gegangene Handschriften, wahrscheinlich auch Irenäus und Tertullian, sprechen für die Existenz eines Textes, der ungefähr mit Kap. 1—14 zusammenfällt, aber nicht Kap. 15—16 enthält.

Es ist aber nicht möglich, den wirklichen Umfang oder das Verhältnis der jedesmaligen Ausgabe zu andern zu bestimmen.

IV. Die Herkunft des Briefes.

A. Bedeutung der vorangehenden Untersuchung.

Wenn unser n.tlicher Brief des Paulus an die Römer, im allgemeinen betrachtet, sich als von Paulus an die Christen zu Rom geschrieben ausgibt, so stimmt diese Fiktion nicht mit unserm Ergebnis, dass wir hier keinen wirklichen, sondern einen

imitierten Brief haben, keine freie Aussprache von Gedanken und Wünschen vor Lesern, die ihm zwar persönlich nicht bekannt, aber doch geistig mit ihm verbunden sind, sondern ein Werk, das in Form eines Briefes mit Hülfe von vorhandenen Schriftstücken zusammengestellt ist, in denen von verschiedenen Personen derartige Fragen behandelt waren, wie sie hier zur Sprache kommen.

Nun ist es sicher in abstracto nicht unmöglich, dass Paulus einen Brief nicht schrieb, sondern sich ausdachte und zusammenstellte mit Hülfe von andern Werken, Briefen oder Abhandlungen, die zum Teil vielleicht von ihm selbst und zum Teil von andern herrührten. Es kann sein, dass er seine Gründe hatte, zu versuchen, auf diesem Wege seine Ideen in einem bestimmten Kreise zu verbreiten. Aber wahrscheinlich ist weder das eine noch das andere. In jedem Fall, auch bei dieser Annahme, wird die Überlieferung in Sachen dieser biblischen Schrift als unrichtig befunden werden. Denn wenn sie versichert, dass Paulus einen Brief an die Römer geschrieben hat, dann hat sie nicht ein Buch im Auge, das zum Schein in Briefform gebracht ist, sondern einen wirklichen Brief, in dem der Apostel spricht, er selbst, frei und unabhängig von mehr oder minder geistesverwandten Schriftstellern.

Mit demselben Recht, womit viele seit Semlers Tagen Kap. 15 und 16 von dem Brief an die Römer losgetrennt haben, weil sie auf abweichende Meinungen und Vorstellungen stiessen, sowie auf Spuren von Zusammenarbeitung mit Hülfe von anderswo vorgefundenen Stücken, dürfen wir jetzt erklären, dass der ganze Brief nicht von Paulus geschrieben ist, sondern später von jemandem, der sich in die Rolle des Paulus versetzte. Darüber wird wohl kein Zweifel herrschen unter denen, die unserer Untersuchung nach der Art, Einheit und Komposition des Werkes zustimmend gefolgt sind.

Eigentlich müsste deshalb eine besondere Prüfung der Richtigkeit der Überlieferung über die Herkunft unsers Briefs für überflüssig erachtet werden.

Die grosse Wichtigkeit der Sache jedoch, die Neuheit der vorgetragenen Untersuchung und die Möglichkeit, dass viele

versuchen werden, sich dem zwingenden Schluss des Beweises dadurch zu entziehen, dass sie natürlich in bestem Glauben allerlei Einwürfe machen im Blick auf Einzelheiten, die die Hauptsache nicht berühren, — das alles nötigt uns, so zu verfahren, als wäre die Frage nach der Echtheit unsers Briefs im Vorhergehenden nicht schon von selbst beantwortet. Wir stellen sie jetzt ganz bestimmt auf in Verbindung mit der mehr allgemeinen, die in keinem Fall übersehen werden darf: woher stammt das Schriftstück?

B. Unwahrscheinlichkeit der Überlieferung.

Nach der Überlieferung hat Paulus unsern Brief geschrieben, als er die Christen zu Rom noch nicht von Angesicht kannte, aber die Absicht hatte, sie bald zu besuchen. Wir haben schon S. 12—24 gesehen, dass man vergebens nach einer befriedigenden Antwort auf die Fragen sucht: Was mag Paulus zu diesem Schritt veranlasst haben? An welchen bestimmten Kreis wandte er sich? Welches Verhältnis bestand zwischen ihm und seinen Lesern? Kannte er sie näher als nur dem Namen nach und zu welcher Richtung gehörten sie?

Was schon gesagt worden ist zum Beweise dafür, dass wir es hier nicht mit einem Brief zu tun haben, sondern mit einem Buch, geschrieben in Form eines Briefes, braucht jetzt nicht wiederholt zu werden. Es genügt, daran zu erinnern, um sofort die Empfindung aufsteigen zu lassen, wie die Überlieferung, die Paulus als den Schreiber dieses »Briefes« bezeichnet, im höchsten Masse unwahrscheinlich wird. Er selbst wird doch wohl, dürfen wir annehmen, dafür gesorgt haben, dass seine Leser, die ihm persönlich unbekannt waren und die ihn, soweit wir urteilen können, weder gesucht noch nach irgend etwas gefragt hatten, sofort begriffen, warum er sie so ausführlich über allerlei Punkte ihres Glaubens und Lebens unterhielt. Er wird keinen unbestellbaren Brief nach Rom gesandt noch seine Leser auf eine Art und Weise angeredet haben, die uns zuweilen fragen lässt: Weiss er denn gar nicht, zu welcher Richtung sie gehören, dass er sie sich bald so, bald so zu denken scheint? Von ihm durften

wir wenigstens erwarten, wenn er keine klaren Erläuterungen gab, die das gewünschte Licht verbreiteten über die Veranlassung zu diesem ausgedehnten schriftlichen Besuch und über sein Verhältnis zu den angeredeten Personen, dass er doch darüber keine verwirrte und sich gegenseitig ausschliessende Mitteilungen machte.

Doch auch hiervon abgesehen ist die Überlieferung durchaus nicht annehmbar. Fragt man im allgemeinen, ob es denn so seltsam ist, dass jemand, der an religiös-sittlichem Leben Anteil nimmt und die Führung einer bestimmten Richtung hat, über das eine oder andere einen Brief an Leute schreibt, die ihm von Angesicht unbekannt sind, so muss man antworten: das gerade nicht. Aber diese Erwägung bringt uns nicht weiter. Was im allgemeinen für möglich gehalten werden muss, ist darum noch nicht wahrscheinlich in einem bestimmten Fall. Wir haben es hier mit dem letzten zu tun. Paulus schreibt diesen Brief mit seinem reichen, für Ungelehrte, ja selbst für Gelehrte schwer verständlichen dogmatischen Inhalt und seiner Fülle von ernsten Ermahnungen an die Römer, die er nicht kennt und mit denen er niemals in Beziehung gestanden hat. Wie kommt er dazu? Wer ist dieser Paulus? Wer gibt ihm die Freimütigkeit und das Recht, so aufzutreten, wie einer, der es weiss und es sagen darf, als ein Mann von Autorität, der nicht den Lehrer und Sittenprediger spielt, sondern der iure suo sagt, wie es ist, und der anordnet, nach welchen Regeln man sich zu verhalten hat? Wie kann er hoffen, dass seine Worte und noch dazu so hohe Worte den gewünschten Eingang finden werden bei Personen, die in recht weiter Entfernung von ihm leben, und mit denen er niemals in Berührung gestanden hat?

Was gibt ihm den Mut, eine Reihe von Irrtümern und Verkehrtheiten, worunter nicht geringe Sünden, zu bekämpfen, als wüsste er sicher, dass sie bei den Angeredeten gefunden werden, trotzdem er selbst niemals unter ihnen verkehrte und auch nicht durchblicken lässt, auf welche Weise ihm die unentbehrlichen und gläubig übernommenen Mitteilungen hierüber bekannt geworden sind? Musste er nicht fürchten, dass ein derartiges Auftreten Verbitterung schaffen würde, anstatt die Herzen günstig für ihn zu stimmen?

Die Überlieferung legt uns eine Antwort auf die Lippen, die allem ein Ende zu machen scheint und womit man jahrhundertelang zufrieden sein konnte. Paulus, sagt sie, war ein Apostel Jesu Christi und als solcher berufen, überall mit Wort und Schrift die Fahne des Kreuzes hoch zu halten. Es war sein unveräusserliches Recht und zu gleicher Zeit seine schwere Pflicht, allen das Evangelium zu predigen und es sovielen wie möglich auf die Seele zu binden. Die Welt war sein Acker, insonderheit die Heidenwelt das ihm zugewiesene Arbeitsfeld. Was er da sprach und tat, bedurfte keiner Rechtfertigung. Bei seinem Auftreten konnte keine Rede sein von irgend welcher Anmassung. Das eine wie das andere war eine natürliche Folge seiner Sendung, einer Sendung von Gott.

In der Tat tritt der als Paulus redende Schreiber unsers Briefs in diesem Bewusstsein auf. *Παῦλος, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* — so heisst es im Anfang, 1, 1, und in dem Bewusstsein einer höheren Berufung geht es weiter den ganzen Brief durch bis zum Ende. Durch Jesus Christus unsern Herrn, sagt der Schreiber, ist ihm aufgetragen, als Apostel unter den Völkern wirksam zu sein, um sie zum Glaubensgehorsam zu bringen; 1, 5, vgl. 15, 16—21. Auf ihm liegt also die Sorge für alle Seelen, auch derer, mit denen er niemals in Beziehung gestanden hat. Wie anders ist es sonst zu erklären, dass er Gott zu danken pflegt für den überall gerühmten Glauben seiner ihm persönlich unbekannten Leser, dass er unaufhörlich an sie denkt und unbeschadet des hohen Standpunktes, den sie einnehmen, nichts eifriger wünscht, als ihnen einige geistliche Gabe mitzuteilen und Frucht zu ernten von der Arbeit unter ihnen? Ja, er weiss es, er ist aller Schuldner, 1, 8—15. *Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί* heisst es 1, 14, und an einer andern Stelle vernehmen wir, dass es wahrlich seine Schuld nicht ist, dass Israel noch nicht selig ist, er würde alles darum hingeben, 9, 1—3. Er hat ein warmes Herz für seine Stammesgenossen und bittet für ihr Heil, 10, 1. Er spricht durchweg als ein Mann von Autorität, der lobt und tadelt, unterweist und zurechtsetzt, in dem sicheren Vertrauen, dass er damit die Grenzen

des gebührenden Anstandes nicht überschreitet. Selbst über die Juden, die ganz ausserhalb des Kreises seiner Freunde und Jünger stehen, gibt er ein Zeugnis ab, das nach dem Zusammenhang als solches Wert haben soll: *μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν*, 10, 2. Dass Gott sein Volk nicht verstossen hat, soll auch aus der Tatsache zu erkennen sein, dass Paulus doch ein Israelit ist, 11, 1.

Auf supranaturalistischem Standpunkt stösst man sich an dergleichen Erklärungen nicht. Dem »Apostel« scheint erlaubt, was man bei jedem andern unausstehlich, ja unerklärlich finden würde. Für uns aber sind die Dinge anders geworden. Wir kennen keine Apostel in dem alten Sinn. Unbeschadet der Ehrerbietung, die wir vor dem Werk verspüren, das diese Männer auf sich genommen und zum Teil durchgeführt haben, ungeachtet des Lobes, das wir ihrem Eifer und ihrer Hingabe jederzeit spenden, so waren und blieben sie doch Menschen gleichwie wir, die allerlei Umständen Rechnung tragen mussten. Ein überall geltendes und von allen anzuerkennendes Recht aufzutreten, als wären sie bereits die Grössen, als die sie die dankbare Nachwelt ansehen sollte, hatten sie nicht. Wir können darum nicht annehmen, dass Paulus als ein verständiger Mann, der andere für seine Überzeugung gewinnen wollte, an ihm unbekannte Christen in Rom in so hohem Tone geschrieben hat, wie es in unserm Brief der Fall ist. Die Annahme wird noch unwahrscheinlicher, wenn wir uns an das erinnern, was man uns gegenüber anzuführen pflegt über einen Streit von Parteien und Richtungen schon in den Tagen des Paulus, wodurch auch die Gemeinde in Rom beunruhigt wurde. Paulus habe seine Ankunft und den Erfolg seines demnächstigen Auftretens in der Weltstadt auf diese Weise vorbereiten wollen. Aber ein ungeschickteres Mittel konnte dazu schwerlich gewählt werden als dieser Brief des »Apostels«, der alles weiss und alles sagen darf, ein Brief überdies, worin Paulus seine Grundsätze nicht kurz und bündig, besonders einfach und klar verständlich auseinandersetzt, sondern der durchweg Bekanntschaft mit den Hauptwahrheiten des Paulinismus voraussetzt, und der als Ganzes unter die *ἐπιστολαὶ βαρεῖαι*, 2. Kor. 10, 10, gerechnet werden kann, worin, parla-

mentarisch gesprochen, *ἐστὶ δυσνόητά τινα*, 2. Petr. 3, 16, oder weniger freundlich ausgedrückt, worin von einander abweichende und sich widersprechende Angaben stehen, sodass man häufig nicht weiss, was der Schreiber beabsichtigt und was er von seinen Lesern denkt.

Das Erbleichen des Strahlenkranzes, der jahrhundertelang das ehrwürdige Haupt des Apostels schmückte, hat zur Folge, dass wir endlich in ihm wieder den Menschen sehen, von dem man nur das Mögliche und Wahrscheinliche erwartet. Nun ist es gewiss möglich, dass Paulus als ein eifriger Prediger des Evangeliums, der die Christen in Rom bald besuchen wollte, ihnen vorher einen langen, nicht klaren Brief schickte, in dem er im Tone eines mit Autorität bekleideten Apostels sprach; aber wahrscheinlich ist dies nicht und am allerwenigsten, dass er zu diesem Zwecke den uns bekannten Brief geschrieben hat.

Dazu kommt noch, dass die literarische Arbeit, wie sie die Abfassung einer derartigen Schrift verlangt, nicht grade Sache eines Handwerkers-Predigers ist, wie Paulus war nach Act. 18, 3. 4; 20, 33. 34; 1. Kor. 4, 12. 2. Thess. 3, 8; vgl. 2. Kor. 11, 8. 9; 12, 13, sodass auch von der Seite angesehen die Überlieferung, dass er unsern Brief an die Römer schrieb, nicht wahrscheinlich ist.

Zu demselben Schlusse führt die Überlegung, dass wir nirgends etwas hören von der Wirkung des Briefes auf die vorausgesetzten Leser in Rom. War der Eindruck, den er machte, günstig oder ungünstig? Hat er dem Paulus die Herzen erschlossen oder verschlossen oder sie gleichgültig gelassen? Es ist gewiss möglich, dass er im einen oder andern Sinn tiefen Eindruck gemacht und grosse Folgen gehabt hat, obwohl nichts Besonderes darüber zu unserer Kenntnis gekommen ist. Aber wahrscheinlich ist es doch gewiss nicht und das Fehlen jedweden Berichts darüber eher ein Hinweis, dass die Überlieferung falsch und Paulus nicht der Schreiber dieses »Briefes« ist, der als solcher niemals von Griechenland nach Rom gesandt ist.

Man sage nicht: vielleicht ist die Bestellung nicht ausgeführt und der Brief nicht an seine Adresse besorgt worden. Aber dann sollte dies doch bei des Paulus Ankunft in Rom oder

später bei der Herausgabe des Werks entdeckt sein, und wir dürften dann wenigstens irgend eine Bemerkung hierüber erwarten. Bei Annahme der Echtheit müssen wir voraussetzen, dass der Brief nach Rom gekommen und dort sorgfältig bewahrt ist. Wie sollte er anders später das Gemeingut der Christenheit haben werden können?

Doch nun erhebt sich ein neues Bedenken gegen die Richtigkeit der Überlieferung, dass Paulus ihn an die Römer sandte. Es soll nach der gewöhnlichen Annahme ums Jahr 59 geschehen sein. Danach treffen wir keine Spur von dem Brief, bis wir ihn mehr als ein halbes Jahrhundert später geehrt und gebraucht finden bei — den Gnostikern. Wie ist er aus den Händen der Adressaten in Rom in die Hände von Männern wie Basilides und Marcion gekommen? Wo wurde er inzwischen bewahrt, wenn er doch, wie es scheint, anfänglich in Rom kein Interesse erweckt und keine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, sodass wir nicht annehmen können, man habe sofort die nötigen Massregeln getroffen, um das kostbare Stück vor dem Untergang zu bewahren, sei es, dass man es der besonderen Fürsorge gewissenhafter Personen anvertraute, sei es, dass man eilig eine Anzahl Abschriften herstellte und verbreitete? Doch von dem allen nicht die geringste Spur, auch kein Grund, um etwas der Art zu vermuten.

Zahn hat im 3. Buch seiner Geschichte des n.t.lichen Kanons eine Erklärung vom Entstehen einer ersten Sammlung paulinischer Briefe zu geben versucht. Sie soll nicht die Folge zufälliger Umstände, sondern das Ergebnis eines bewussten Handelns und demnach ihr Entstehen an einen bestimmten Zeitpunkt gebunden sein. Die Arbeit soll ums Jahr 80 oder 85 zu Korinth unternommen sein, um zu sammeln, nicht was man finden konnte, sondern was zur Erbauung der Gemeinde dienen konnte, zu welchem Zwecke man mit andern Gemeinden Unterhandlungen anknüpfen musste.

Jülicher, Theol.-Lit.-Zeitg. 1890, Nr. 26, macht sich nicht mit Unrecht lustig über Zahns »Beweise« für diese Annahme. Aber wer weiss eine andere, bessere, die die Probe aushalten kann und die etwas sagt, d. h. die das Entstehen der Sammlung

erklärt? Wie kamen die Briefe aus den Archiven (?!) der Gemeinden zu einem Bündel zusammen? An Zufall kann nicht gedacht werden. Das hat Zahn mit Recht behauptet, und Jülicher hat dem nicht widersprochen. Wenn Paulus unsern Brief geschrieben und nach Rom gesandt hat, wie kam er dann später in die Hände von Basilides und in den Apostolos Marcions, während kein Anzeichen dafür vorhanden ist, dass er in der Zwischenzeit auch von andern gelesen und in engerem oder weiterem Kreis verbreitet ist?

Es spricht nicht für die Richtigkeit der Überlieferung, dass diese Frage unbeantwortet bleiben muss. Wir sehen darin eine Stärkung unserer Überzeugung von ihrer Unwahrscheinlichkeit.

C. Hinweise auf eine spätere Zeit.

Ist es an sich, wie wir sehen, nicht wahrscheinlich, dass Paulus unsern Brief an die Römer geschrieben hat, so werden wir in dieser Meinung bestärkt, wenn wir sehen, wieviel in dieser Schrift uns auf eine spätere Zeit als das Jahr 59 hinweist, wo man ihn gewöhnlich ansetzt, oder als das Jahr 64, wo Paulus, wie man annimmt, den Märtyrertod in Rom erlitten hat. Dazu gehören in erster Linie

dogmatische Sätze.

Sie zeugen im allgemeinen, wie Loman sagt, Th. T. 1882, 152, von »reichentwickeltem theologischen Denken«. Der Paulinismus ist, verglichen mit dem, was die ersten Jünger Jesu geglaubt und bekannt haben, nicht nur eine merkwürdige Abweichung, sondern auch eine neue und höhere Entwicklungsform des jungen Christentums. Es hat gelernt, mit dem Judentum zu brechen und den Standpunkt des Gesetzes als einen überwundenen zu betrachten, wofür der der Gnade als der einzig wahre und gute an die Stelle getreten ist. Das neue Leben »unter der Gnade«, *ὑπὸ χάριν*, steht scharf gegenüber dem alten Leben »unter dem Gesetz«, *ὑπὸ νόμον*, 6, 14. Und das ist kein Wunder, denn das Gesetz, wie hoch es auch von den Juden und mit ihnen von den ersten Jüngern Jesu geschätzt wurde, hat sich als ohnmächtig erwiesen, um den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu

bringen. Man sündigt gleich gemächlich *ἐννόμως* wie *ἀνόμως*, d. h. bekannt oder nicht bekannt mit dem Gesetz, 2, 12. Die Geschichte des sittlichen Lebens von Juden und Heiden lehrt es nur zu deutlich, 1, 18—3, 20. Im Gesetz liegt kein Mittel, keine Kraft, um zu höherem Leben zu kommen. Als Gottesoffenbarung bringt es den Menschen nicht weiter, als er schon war dank des allen geschenkten Vermögens, den Unsichtbaren aus seinen Werken kennen zn lernen, 1, 19—21. Es offenbart nicht das Wesen des Vaters und spricht nicht von seiner unendlichen Liebe, 8, 3. 15. 32—39. Es erfüllt vielmehr mit Schreck vor dem Zorn des Allerhöchsten, 2, 3—9; 3, 5; 5, 1. 9. 10; 8, 1, weil es Forderungen stellt, die niemand erfüllt, 2, 17—29; 3, 9. 10. 23; 7, 17—24, und niemand erfüllen kann, 3, 19—20. Wohl tut mancher, wie es scheint, was das Gesetz ihm gebietet; aber das hat er gemein mit dem Heiden, der das Gesetz nicht kennt und doch auch wohl tut *τὰ τοῦ νόμου*, weil er sich selbst das Gesetz gibt, mit andern Worten dem Sittengesetze gehorcht, das ihm wie allen ins Herz gelegt ist, 2, 14. Das mosaische Gesetz dagegen macht einen Menschen eher schlechter als besser. Durch dasselbe wird man bekannt mit der Sünde, *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, 3, 20; *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου*, denn es weckte die Begierde gerade durch das Gebot: Du sollst nicht begehren, 7, 7. Es macht das schlummernde Prinzip der Sünde wach und rege, *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά . . . . ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν*, 7, 9—10. Wo kein Gesetz ist, da ist keine Übertretung, 4, 15. Es ist gerade gekommen, um diese zu vermehren, 5, 20. Durch dasselbe werden die sündigen Triebe wirksam, 7, 5.

Für den Christen nun hat dies Gesetz seine Bedeutung verloren. Es besteht für ihn nicht mehr. Er ist davon los gemacht, *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπό τοῦ νόμου*, 7, 6. Er ist ihm abgestorben, *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ*, 7, 4, weil er mit Christus eins geworden ist und dieser durch den Tod der Herrschaft des Gesetzes entzogen ist. Der alte Mensch ist mit Christus gekreuzigt und hat ein neues Leben begonnen, frei von der Sünde, frei auch vom Gesetz, 6, 2—6; 7, 1—6.

Diesen Segen hat man einer Offenbarung von Gerechtig-

keit Gottes zu verdanken und weder mittelbar noch unmittelbar irgendwelcher Wirksamkeit des Gesetzes; *νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται*, 3, 21. Was dem Gesetz unmöglich war, hat Gott zustande gebracht. Er hat seinen Sohn gesandt und für uns alle dahingegeben, 8, 3. 32. Damit war das Mittel zur Rettung und zum Heil von Sündern gefunden. Denn eins zu werden mit diesem Sohn, mit Christus, heisst, wie schon gesagt wurde, frei werden von der Herrschaft der Sünde und ein neues Leben beginnen. Darum sind von menschlicher Seite keine grossen Taten nötig, keine unmögliche Treue gegen die Forderungen eines vielumfassenden Gesetzes, sondern eine gläubige Hingabe des Herzens, ein vertrauensvolles Ergreifen des Evangeliums, 1, 16; 3, 22; 4, 11; 10, 4. 8. 9. 10. 14. 16. 17; 13, 11; mit einem Wort: Glauben, 1, 5. 17; 3, 20. 28. 30. 31; 5, 1; 9, 30; 10, 6; 11, 20. Hier ist keine Rede von Verdienst, alles ist Gnade, 1, 5; 3, 24; 5, 2. 15. 17. 20. 21; 6, 1. 14. 15, eine Offenbarung der Gnade Gottes, *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου I. Χρ.*, 5, 15, *τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*, 6, 23, der mit seinem Sohn uns alles schenkt, *σὺν αὐτῷ τα πάντα ἡμῖν χαρίσεται*, 8, 32.

Da ist ein scharfer Gegensatz zwischen der als unmöglich erfundenen Rechtfertigung *ἐξ ἔργων νόμου*, 3, 20, und der reichlichen *δικαίωσις ἐξ πίστεως*, die die Christen aus Erfahrung kennen gelernt haben, 5, 1; zwischen der Gerechtigkeit, die durchs Gesetz beabsichtigt ist, und der Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium geoffenbart ist und die keine Folge der Treue gegen feste Gebote ist, keine Frucht von menschlichen Werken, keine *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* oder *ἐξ ἔργων*, sondern Gabe, Frucht des Glaubens, uns umsonst geschenkt, *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, *χάριτι* uns zuteil geworden, 1, 17; 9, 32; 10, 5. 6; 11, 6; zwischen Gesetz und Gnade, 6, 14, Gesetz und Evangelium, dem »Gesetz der Werke« und dem »Gesetz des Glaubens«, 3, 27. 28; zwischen dem Gesetz und Gott, 8, 3. Beides verhält sich zu einander wie Altes und Neues, wie Buchstabe und Geist, 7, 6, vgl. 2, 27. 29.

Damit ist zugleich auf beider Erkenntnisquelle hingewiesen: die Schrift, unser A. T., und den heiligen Geist. Das Gesetz

lernt man aus dem ersten kennen, das Evangelium durch den Geist. Dem Paulus ist in dieser Hinsicht eine besondere Gnade verliehen, 12, 3; 15, 15. 16, sodass er von »meinem Evangelium« sprechen kann, 2. 16; 16, 25, obgleich dies kein anderes ist als das »Evangelium Gottes«, 1, 1; 15, 16, auch kurz »das Evangelium« genannt, 1, 16; 10, 16; 11, 28, zu dessen Verkündigung er besonders nachdrücklich berufen und bestimmt ist, 1, 1; 15, 15. 16.

Er ermahnt »durch die Liebe des Geistes«, 15, 30. Legt er ein ernstes Zeugnis ab, so ist es *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, 9, 1, vgl. 1. Kor. 7, 40. Doch nicht allein er, sondern alle, die in diesem Kreis wirksam sind, stehen unter der Leitung des Geistes. Sie haben jeder nach der ihm verliehenen Gnade ihre besonderen Gaben, die der Weissagung oder der Verwaltung oder der Lehre oder der Ermahnung, 12, 6—8. Ja, allen Gläubigen ist der heilige Geist geschenkt, der ihnen im Herzen die Versicherung — oder dürfen wir sagen: die Erfahrung? — von der Liebe Gottes gibt, 5, 5. Sie wandeln *κατὰ πνεῦμα*, denken nur an *τὰ τοῦ πνεύματος*, sind stets *ἐν πνεύματι*, indem Gottes Geist in ihnen wohnt, 8, 4. 5. 9. Sie können durch den Geist die Triebe des Leibes unterdrücken, fortwährend durch den Geist geleitet werden und darin den Beweis haben, dass sie Kinder Gottes sind, die vertrauensvoll rufen: Abba, Vater! 8, 13—16. Wenn sie schwach sind, kommt ihnen der Geist zu Hilfe, und wenn sie nicht wissen, wie sie beten sollen, tritt er ein mit unaussprechlichem Seufzen, und der die Herzen erforscht, weiss, was der Geist will, 8, 26. 27. Durch Kraft des heiligen Geistes können sie reich werden an Hoffnung. Das Gott wohlgefällige Opfer, womit die hinzugekommenen Heiden verglichen werden, heisst geheiligt durch den heiligen Geist, und das Reich Gottes besteht in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist, 14, 17.

Das Christentum ist eine Gabe des Geistes geworden, Paulus und die Seinen dürfen sich als die glücklichen Besitzer seiner »Erstlingsgabe« preisen, 8, 23, vgl. 1. Kor. 2, 9—16. Die »Predigt von Jesus Christus«, das will sagen: die Verkündigung, dass Jesus der Messias ist, hat Platz gemacht dem

»Evangelium«, das den Sohn Gottes, Christus, zum Inhalt hat, darum auch wohl das Evangelium »vom Sohne Gottes« oder von »Christus« heisst, 1, 9; 15, 19, und als solches die Offenbarung einer jahrhundertelang verschleierten Verborgenheit befasst, 16, 25. Was die Jünger anfänglich verkündigt haben in Verbindung mit der Lehre, die sie von Jesus empfingen, und mit ihren eigenen sinnlichen messianischen Erwartungen, ist in den Hintergrund getreten, das Christentum ist Gegenstand der Spekulation, eine Heils- und Lebenslehre geworden. Das jetzt gepredigte Evangelium ist eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*, 1, 16.

Der Gott, von dem hier die Rede ist, obschon für den Schreiber unsers Briefes in seiner jetzigen Form eins mit dem, den die Juden anzubeten pflegen, darf doch nach der ursprünglichen Vorstellung nicht mit diesem identifiziert werden. Er steht in keiner Beziehung zum mosaischen Gesetz. Dies ist weder von ihm noch in seinem Namen gegeben und verdankt seinen Ursprung vielmehr einer anderen Macht. Er tritt zum Heil und zur Rettung des Sünders auf, nachdem das Gesetz sich in dieser Hinsicht ohnmächtig erwiesen hat, 8, 3; vgl. 3, 19—22. Von ihm stammen das Evangelium, die Gerechtigkeit, der Glaube und die Gnade, die alle im Gegensatz zum Gesetze stehen, S. 120, und damit eine andere Herkunft verraten. Wo einmal vom »Gesetze Gottes« die Rede ist, 8, 7, ist offenbar nicht ans mosaische Gesetz gedacht, sondern an das »Gesetz des Glaubens«, wohl zu unterscheiden vom »Gesetz der Werke«, 3, 27, oder einfach an das Sittengesetz. Sich des Gesetzes rühmen, 2, 23, steht gegenüber dem Rühmen in Gott, 5, 11.

Es ist Einbildung vom Juden und also nicht wahr, wenn er behauptet, im Gesetz »den wahren Ausdruck der Erkenntnis und der Wahrheit« zu besitzen, *τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας*, 2, 20, welche Erkenntnis und Wahrheit wohl keine andere ist als die *γνῶσις* und die *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ*, 11, 33; 3,7 — mit andren Worten: Die Juden haben Gott nicht gekannt.

Gott ist hier nicht, sowie wir es verstehen, der Lenker der Welt. Er steht vielmehr der sinnlichen Welt gegenüber wie einem ihm fremden Gebiet. Im Fleisch sein, 7, 5, heisst: nicht

ihm angehören. Im Fleisch wohnt nichts Gutes, also nichts Göttliches, 7, 18. Das Fleisch dient nur der Sünde, 7, 25. Es ist der Ort, wo Gott in der Sendung seines Sohnes die Sünde verurteilt hat, 8, 3. Wandeln nach dem Fleisch steht gegenüber dem Wandeln nach dem Geist, *τὰ τῆς σαρκός* gegenüber *τὰ τοῦ πνεύματος*, 8, 4. 5. Das Sinnen des Fleisches ist Feindschaft wider Gott, 8, 7. Die im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen, 8, 8. Erneuerung der Gesinnung, wodurch man zur Erkenntnis von Gottes Willen kommen kann, ist nur möglich, wenn man sich nicht dieser Welt gleich gestaltet, 12, 2.

Mit der unvernünftigen Schöpfung lässt Gott sich nicht ein. Sie ist der Vergänglichkeit unterworfen *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* d. h. um dessenwillen, der sie unterworfen hat, 8, 20. Dieser ist die Ursache davon, er trägt die Schuld daran, ebenso wie die Sünde daran, dass der Leib tot ist, V. 10. Der Schuldige kann also nicht Gott sein, wie man meistens vermutet, »weil damit dem Rat und Willen des unterwerfenden Gottes Genüge geschehen musste« (Weiss). Von diesem Rat und Willen ist hier keine Rede, wohl aber von einer schuldigen Ursache, und diese kann schon als solche und im Blick auf den Zusammenhang nicht Gott sein. Ebensowenig kann es, wie andere gemeint haben, der Teufel oder Adam gewesen sein. Denn weder der eine noch der andere ist jemals Herr und Meister der Schöpfung gewesen. Doch müssen wir hier offenbar an solch einen Herrn und Meister der Schöpfung ausser Gott denken, an eine höhere Macht, doch nicht zu verwechseln mit dem Allerhöchsten, an einen Gott niederer Ordnung, nicht ungleich dem *δημιουργός* der Gnostiker.

Basilides, der sich wie viele seiner Geistesverwandten gern auf Paulus berief und der unsern Brief wahrscheinlich in einer andern Form gekannt hat, S. 97, wirft das nötige Licht auf den hier erwähnten *ὑποτάξας*. Er sprach nach Irenäus II, 2 von einem mundi fabricator, der selbst seinen Ursprung dem Vater verdankte. Nach einer andern Mitteilung desselben Schriftstellers, I, 23, hielt er alles in der Welt für das Werk von Engeln, von denen der vornehmste der war, qui Judaeorum putatur esse Deus. Nach Hippolytus VII, 25. 26 sprach er

von dem grossen *ἄρχων*, dessen Herrschaftsgebiet sich bis zum sichtbaren Himmel erstreckte, *νομίζων αὐτὸς εἶναι θεὸς μόνος καὶ ὑπὲρ αὐτὸν εἶναι μηδέν*, nicht weil er besonders hochmütig, sondern weil er nicht klüger war. Er hielt sich in gutem Glauben für den *βασιλεὺς καὶ κύριος τῶν ὅλων*. Später hat der Sohn Gottes ihn besser unterwiesen, worauf er seinen Irrtum erkannte, sich bekehrte und Gott fürchtete: *καὶ ἔμαθεν ὁ ἄρχων, ὅτι οὐκ ἦν θεὸς τῶν ὅλων, ἀλλ' ἦν γεννητὸς καὶ ἔχων αὐτοῦ ὑπεράνω τὸν τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου οὐκ ὄντος καὶ τῆς υἱότητος καταχειμένου θησαυρόν, καὶ ἐπέστρεψε καὶ ἐφοβήθη, συνιεὶς ἐν οἵᾳ ἦν ἀγνοίᾳ.*

Dass dergleichen Ideen dem Paulinismus nicht fremd waren, auch ehe die Briefe an die Epheser und Kolosser geschrieben wurden, kann man auch sehen an der Erwähnung der *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, die nicht wussten, was sie taten, als sie den »Herrn der Herrlichkeit« kreuzigten, während schon die Tage ihrer Herrschaft gezählt waren, 1. Kor. 2, 6. 8. Man hat dabei wohl an die Machthaber auf Erden, an die jüdische oder römische Obrigkeit oder an beide gedacht. Doch sie können schwerlich die *ἄρχοντες* dieser Welt heissen und noch weniger ist zu begreifen, wie man ihnen gerade so wie »dieser Welt« und wie »Gott« eine besondere Weisheit zusprechen konnte. Waren sie, die angenommenen Machthaber, im Besitz von *σοφία*, so kann diese doch wohl keine andere gewesen sein als die *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου*. Unsere *ἄρχοντες* sind offenbar keine Menschen, sondern höhere Mächte, die vorläufig auf Erden herrschen, im Blick auf die bevorstehende Umkehr aller Dinge aber *καταργούμενοι*, die da zu nichte werden, heissen dürfen und deren Untergang mitbegriffen ist in der Vernichtung von *πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις*, die bald erfolgen wird, wenn der Sohn nach Besiegung aller Feinde das Reich übergibt *τῷ θεῷ καὶ πατρί*, nach 1. Kor. 15, 24—28. Dann wird Gott sein alles in allen. Jetzt ist er das noch nicht, und es herrschen andere Mächte, die soeben genannten *ἄρχοντες*, der Gott dieser Welt, 2. Kor. 4, 4, der Satan, 1. Kor. 5, 5, sogenannte Götter im Himmel und auf Erden, viele Götter und viele Herren, 1. Kor. 8, 5, Dämonen, 1. Kor. 10, 20—21, — um zu unserm Brief zurückzukehren: Tod und Leben, *ἄγγελοι* und *ἀρχαί*, 8, 38. Sie können ebenso

wie Gegenwärtiges und Zukünftiges, Höhe und Tiefe, ja wie das Geschaffene, κτίσις ἑτέρα, 8, 39, Hindernisse sein, um den Menschen im allgemeinen, nicht den Christen, von der »Liebe Gottes« zu scheiden.

Deutlicher braucht nicht gesagt zu werden, dass Gott im Gegensatz zur sinnlichen Welt steht; doch bleibt dabei unentschieden, ob er dann doch nicht ihr Schöpfer ist. Er führt diesen Namen 1, 25, und 11, 36 lesen wir: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* Doch es ist nicht gewiss, ob diese Ausdrücke zum älteren Paulinismus gehören. Wenn ja, dann haben wir hier dieselbe Erscheinung, die wir bei Basilides treffen, wenn er nach Irenäus I, 23 und II, 2 den mundi fabricator oder die Engel, denen wir alles zu danken haben, was in der Welt ist, »licet per longam successionem« vom Vater abstammend oder nach Hippolytus VII, 21 den »Samen der Welt«, wohl zu unterscheiden von der Welt selbst, eine Frucht von Gottes Willen nennt. Gott ist der Grund der Dinge, doch hat er sich nicht damit abgegeben, das Bestehende zu bilden, und er bekümmert sich um die Schöpfung nicht, bis er nach Verlauf vieler Jahrhunderte endlich die Zeit für gekommen hält, 8, 3, vgl. Gal. 4, 4, den Menschen zu sich zu erheben, indem er ihn erlöst von den niederen Mächten, die ihn inmitten der sinnlichen Welt verhindern, gut d. h. sittlich rein und glücklich zu sein. Er selbst wählt das Mittel zur Erreichung dieses Zwecks. Er sendet seinen Sohn aus Liebe zu den Menschen. Er schont seiner nicht und gibt ihn hin, 8, 3. 32 (Gal. 4, 4); 5, 8. 10; 8, 37. Fragen wir noch, an wen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: an die niederen, in der sinnlichen Welt herrschenden Mächte. Sie werden Meister über ihn wie über alle Menschen und fügen ihm dasselbe Schicksal zu, das diese erleiden, weil sie ihn für einen Menschen halten und nicht wissen, dass er Gottes Sohn, »der Herr der Herrlichkeit« (1. Kor. 2, 8) ist. Sie töten ihn. Wird dies in unserm Brief an die Römer auch nicht mit sovielen Worten gesagt wie in 1. Kor. 2, 8, so folgt es nichtsdestoweniger aus der ganzen Vorstellung, die den betreffenden dogmatischen Stellen zugrunde liegt und die in den Hauptzügen noch erkennbar ist. Gott sendet seinen Sohn und

schont seiner nicht, 8, 3. 32. Er erweckt Jesus von den Toten, 4, 24; 8, 11; 10, 9; vgl. 6, 4. 9; 7, 4. Er entreisst ihn dadurch wieder dem »Tod«, einer der Gott feindlichen niederen Mächte (vgl. 1. Kor. 15, 26), *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, 6, 9. Aber nirgends wird direkt oder indirekt gesagt, dass Gott selbst ihn tötet, ausser 3, 25, wo man sofort die jüngere Auffassung erkennt (S. 55 f.), während der Ausdruck *παρέδωκεν αὐτὸν*, 8, 32, vgl. *ὃς παρεδόθη* 4, 25 natürlich an eine andere als Gottes Macht denken lässt, an die Gott seinen Sohn hingegeben haben soll.

Indessen hat Gott durch die Tat bewiesen, dass er das Mittel gefunden hat, um Menschen zu seinen Kindern zu machen, 8, 14—16. Sei es, dass man an die Einheit der Gläubigen mit dem denkt, über den der Tod keine Macht mehr hat, sodass sie wie er für frei gelten können von seiner Macht, von der des Gesetzes, der Sünde, kurz von allen Mächten der sinnlichen Welt, wenn sie auch noch auf die Erlösung vom Leibe harren, der sie noch an die stoffliche Welt bindet, 5, 12—7, 6; 8. 1. 17; 7, 24; sei es, dass man sich lieber das Bild vom Lösegeld vorstellt, das von Gott zu gunsten der Menschen in der Dahingabe seines Sohnes bezahlt ist, sodass nun *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 3, 24 (vgl. Gal. 3, 13; 4, 5) da ist; sei es, dass man bei fortgesetzter Weiterbildung dieser Ideen von Versöhnung sprach, *καταλλαγή*, und »versöhnt werden mit Gott durch den Tod seines Sohns«, 5, 10. 11 (vgl. 11, 15; 2. Kor. 5, 18—20) oder sogar von einem *ἱλαστήριον*, einem im Blute Jesu Christi gegebenen Sühnemittel, womit Gott sich selbst zufriedengestellt haben soll betreffs der Sünden der Menschen, 3, 25, (S. 56), — Gott hat jedenfalls, wie es auch näher erklärt werden mochte, in der Sendung seines Sohnes und durch sie den Weg gebahnt, auf dem Menschen zu ihm kommen können. Er lässt das Evangelium predigen, worin auf dies Mittel zum Heil hingewiesen wird, 1, 16. Soviele es annehmen und glauben, werden sich unter der Leitung des Geistes bewusst, seine Söhne, seine Kinder zu sein, 8, 14—16. Ihre Offenbarung darf bald erwartet werden, 8, 19. Die Schöpfung ist über sie in Wehensnöten und hofft bald von ihnen erlöst zu werden, 8, 22, (S. 71). Inzwischen kann kein Leid sie verletzen, denn welches Los sie auch treffen möge — Gott lässt für

die, die ihn lieben, alles zum Guten zusammenwirken, 8, 28, d. h. Gott lenkt es so, dass es für sie ein Segen wird.

Gott ist nun nicht mehr der grosse Unbekannte, nach dem niemand fragt, weil alle an ihren eigenen Göttern genug zu haben meinen. Er hat sich selbst geoffenbart. Seine Kinder auf Erden wissen, dass er ist Ἀββᾶ ὁ πατήρ, 8, 15. Sie sprechen nun von ihm als ihrem Gott und von »Gott Vater« im Unterschied von andern Göttern, 1, 7. 8 (1. Kor. 1, 3. 4; 2. Kor. 1, 2; Gal. 1, 1. 3). Wissen sie doch sehr gut, dass die andern (s. S. 124) Götter von niederem Rang sind, deren Tage gezählt sind und die bald zu nichte werden (1. Kor. 2, 16; 15, 24—28), um Platz zu lassen nur für ihn, den »allein weisen Gott«, 16, 27, den Vater, »aus dem und durch den und zu dem alle Dinge sind«, 11, 36. Ihm dienen sie nicht mehr wie Juden und Heiden in Tempeln mit Händen gemacht, sondern »im Geist« 1, 9. Vor ihm verspüren sie nicht »wiederum« d. h. wie vor den früheren Göttern Furcht, 8, 15, denn er ist ihr Vater. Seine Liebe ist ausgegossen in ihren Herzen, 5, 5, und sie wissen, dass nichts sie von dieser Liebe scheiden können wird, 8, 31—39.

Jesus ist nicht mehr, wie wir bereits mehrfach bemerkten, S. 34—36, 121 f., der Messias, der Christus der ersten Jünger. Er ist ein übernatürliches Wesen geworden, der »Sohn Gottes«, sein »eigener Sohn«, 8, 3, 29. 32; 1, 9; 5, 10 (1. Kor. 1, 9; 15, 28; 2. Kor. 1, 19; Gal. 1, 16; 2, 20; 4, 4. 6) und darum auch, so gut wie Joh. 1, 1 »Gott, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, 9, 5. Gnade und Friede kommen ebenso gut von ihm als von Gott Vater, 1, 7. »Christus« ist sein Name wie »Abba« der von Gott; auch Christus Jesus, S. 36. Das Wort, das ursprünglich eine Würdestellung bezeichnete, Jesus der Messias oder der Messias Jesus, ist ein Eigenname geworden.

Der Träger dieses Namens, von Gott gesandt, ist erschienen ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, 8, 3, in einer Form, die von aussen gesehen einem materiellen, der Sünde unterworfenen Körper glich und es doch in Wirklichkeit nicht war, sodass man ihn nennen konnte »den, der keine Sünde kannte«, τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, 2. Kor. 5, 21, weshalb viele Menschen wohl σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ, 8, 29, aber nicht »ihm« gleichförmig werden können. Er ist nicht σάρξ noch

σάρξ ἁμαρτίας, wenn es auch so scheinen mag, sondern *τὸ πνεῦμα*, 2. Kor. 3, 17, »an sich, seinem substantiellen Wesen nach Geist« (Baur), *ὁ κύριος*, »der Herr der Herrlichkeit«, wenn es die auch nicht erkennen, die ihn den Kreuzestod erleiden lassen, 1. Kor. 2, 8; *ὁ μέλλων*, dessen Typus Adam war, Rm. 5, 14; *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*; *πνεῦμα ζωοποιοῦν*; *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*; *ὁ ἐπουράνιος*, 1. Kor. 15, 45—48; *δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, 8, 7; der Fels, der Israel in der Wüste begleitete, 10, 7; der reich seiend um unsertwillen arm geworden ist, *δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν*, 2. Kor. 8, 9, und an dessen Präexistenz deshalb nicht gezweifelt werden kann.

Er ist nicht ein Mensch von Fleisch und Blut und zugleich im übernatürlichen Sinn Gottes Sohn, obwohl man bald versuchen wird, unter dem doppelten Einfluss des Paulinismus auf der einen und der älteren Vorstellungen auf der andern Seite ein derartiges Verhältnis vorzustellen. Dann wird man unterscheiden zwischen dem, was er war *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*. Man wird sagen, dass er nach dem Fleisch ein Mensch war wie jeder von uns, wie die ersten Jünger ihn als Jesus gekannt haben, und nach dem Geist Gottes Sohn, was seine Freunde gleichwohl nicht fassen konnten, ehe er von den Toten auferstanden war. Dann wird man vorzugsweise sprechen von Jesus Christus und dogmatische Bestimmungen geben, um Sohn zu umschreiben, als: *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα*; *ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, Rm. 1, 3. 4 (S. 34—36); *τὸ κατὰ σάρκα ἐξ Ἰσραηλείτων*, 9, 5 (S. 74) und sonst: *γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ὑπὸ νόμον*, Gal. 4, 4 (Th. T. 1887, 484). Aber der ursprüngliche Paulinismus, soweit wir ihn kennen, hält sich nicht auf mit derartigen Versuchen, gegensätzliche Meinungen zu versöhnen. Er hat weder ein Auge noch ein Herz für »Christus *κατὰ σάρκα*«, 2. Kor. 5, 16. Es steht in unserm Brief eigentlich nichts über Jesu Leben auf Erden. Er predigt »Christus«, den »Sohn Gottes«, ein übernatürliches Wesen.

Weiss hätte bei Rm. 8, 3 dies Letzte gegenüber Meyer, Godet und andern nicht leugnen dürfen und am allerwenigsten

auf grund der matten und gesuchten Erklärung, dass die Worte *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν* gewählt sein sollten, um auszudrücken „das einzigartige Liebesverhältnis, in welchem der zu Gott stand, dem er eine demselben so widersprechende Sendung auferlegte.“ Meyer hat vollkommen recht: „Bei *ἑαυτοῦ* wie bei *πέμψας* und *ἐν ὁμ. σ. ἁμ.* ist die Vorstellung der Präexistenz und metaphysischen Sohnschaft Christi nicht zu verkennen.“ Es ist wohl ein grosser Unterschied zwischen dem, der 8, 3. 32 Gottes eigener, *ἑαυτοῦ*, *ἴδιος υἱός*, und denen, die 8, 14. 16 Gottes Söhne und Kinder heissen. Zwar heisst derselbe Gott aller Vater 8, 15; doch die Beziehung, in der er zu seinem „eigenen Sohn“ steht im Unterschied von der zu seinen „Söhnen“ unter den Menschen, wird in der Sprechweise *πατὴρ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰ.Χρ.*, 1, 7 ebenso gut ins Auge gefasst wie in der bekannten und allgemein so verstandenen Ausdrucksweise Joh. 20, 17. Man sendet nun einmal keinen Sohn, der kein „Sohn“ ist und es noch werden muss. An sich kann *πέμψας* denken lassen an ein Gesandtsein des Menschen Jesus von Gott, obwohl *πέμπειν* in diesem Sinne in den paulinischen Briefen nicht vorkommt und man nach deren Sprachgebrauch *καλέσας* erwarten sollte. Aber die dabei stehenden Worte *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* und ein Vergleich mit V. 32 machen diese Auffassung unmöglich. Sie zwingen zu der auf der Hand liegenden Erklärung, wobei *πέμπειν* seine gewohnte Bedeutung behält: Gott sandte seinen Sohn aus dem Himmel. Nur in bezug auf die Sendung hat es Sinn zu sagen, und es wäre ungereimt in bezug auf eine vermeintliche Berufung des Menschen Jesus durch Gott: er sandte ihn *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Sonst müsste man fragen: war denn der Mensch Jesus, ehe ihn Gott zu seinem wichtigen Werk rief, nicht *ἐν σαρκί*? Oder hat er bei der Gelegenheit seinen Leib ablegen und eine Gestalt annehmen müssen, die zwar nicht aus *σάρξ ἁμαρτίας* bestand, aber doch ihr glich? Um seinen Sohn anstatt ihn „dahinzugeben“ zu „verschonen“, was V. 32 als möglich vorausgesetzt wird, hätte ihn Gott bei sich behalten müssen. So hat er ihn also, lautet unser Schluss, aus dem Himmel gesandt — eine Auffassung über die Präexistenz des Sohnes und seine Herkunft aus einer höheren Welt, deren echt paulinischer Charakter durch die oben angeführten

Stellen bestätigt wird. Er ist nicht wie Adam *ἐκ γῆς χοϊκός*, sondern *ἐξ οὐρανοῦ*, 1. Kor. 15, 47.

Dieser Sohn ist nun *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* auf Erden wirksam, aber von der Wirksamkeit hören wir nichts. Er leidet, 8, 17; stirbt am Kreuz, 6, 6 — die einzige Stelle in unserm Brief, wo eine Anspielung auf das Kreuz vorkommt —, wird begraben, 6, 4, auferweckt und verherrlicht, 4, 24. 25; 6, 4; 8, 17; das eine wie das andere um der Menschen willen. Er ist dahingegeben um unserer Übertretungen willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen, 4, 25. Er ist für Gottlose in den Tod gegangen, 5, 6. Durch ihn werden alle Gläubigen frei von der Sünde, haben sie Frieden bei Gott, das Bewusstsein seiner Liebe, Mut, Geduld, Hoffnung, 5, 1—5, mit einem Wort alle geistlichen Güter, deren sie sich als Christen erfreuen dürfen. Er ist der Mittelpunkt des neuen Lebens, das sie führen. Getauft in seinen Tod und hineingewachsen in seines Todes Bild haben sie auch teil an seiner Auferstehung. Mit ihm gekreuzigt ist der Leib der Sünde vernichtet, 6, 6, sodass nun die Sünde nicht mehr über sie herrscht, 6, 14, und sie frei von ihr Gott allein dienen, 6, 22. Durch ihn sind sie losgekommen vom Gesetz und der Leitung des Geistes unterworfen, 7, 4. 6. In ihm haben sie eine Bürgschaft, die alle Furcht verbannen kann, 8, 1. 15. Er kann so gut wie Gottes Geist in ihnen wohnen, 8, 9. 10. Sie können gleichförmig seinem Bild werden, *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, 8, 29, können vertrauen, dass Gott mit ihm, *σὺν αὐτῷ*, ihnen alles schenken wird, 8, 32, und können sich versichert halten, dass er, zur Rechten Gottes sitzend, fortdauernd für sie eintritt, 8, 34.

Man braucht diese Hauptlinien des Paulinismus nach dem Brief an die Römer — an eine vollständige Übersicht über das System ist nicht gedacht und absichtlich ist nur einigemal auf andere paulinische Briefe verwiesen — nur ernstlich zu erwägen, um einzusehen, dass Zeit, viel Zeit nach dem Auftreten der ersten Jünger verstreichen musste, ehe eine neue Richtung mit diesem Gedankeninhalt auftreten konnte. Hier ist doch mehr als eine einfache Überwindung des Ärgernisses des Kreuzes, wodurch es dem frommen Juden möglich war, das Ideal des

leidenden Messias anzunehmen und in Jesus von Nazareth den den Vätern Verheissenen zu begrüssen und sich der neuen Bruderschaft anzuschliessen, die übrigens mit ihren Gedanken und Wünschen echt jüdisch geblieben war. Hier ist ein völliger Bruch mit dem Judentum, ein neues und in den Hauptzügen vollständiges System, das nur in Einzelheiten weiter entwickelt und nach den Bedürfnissen einer späteren Generation verändert zu werden braucht, eine durchgreifende Reform des Bestehenden, zweifelsohne die Frucht tiefer Lebenserfahrung und lang fortgesetzten ernsten Denkens.

Straatman hatte dies schon vor Jahren begriffen, ohne jedoch an die von Bruno Bauer und später von Loman gegebene Lösung zu denken. Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe stand für ihn ebenso unantastbar fest wie für die oft von ihm kritisierten Tübinger. Er machte indessen einen Versuch, die Entstehung des paulin. Evangeliums besser zu erklären. Er suchte in seinem Paulus, S. 46—113, zu beweisen, (vergl. van Manen, Het N. T. sedert 1859, S. 187—189), dass Paulus während der ersten 6 Jahre seines christlichen Lebens, von 35—41, ganz und gar Jude und in völliger Übereinstimmung mit den anderen Aposteln geblieben ist. Dann kam er in Galatien mit Heiden in Berührung, deren Bereitwilligkeit, ihn zu hören, um so tieferen Eindruck auf ihn machte, als die Juden zu Lystra ihn gesteinigt und zur Flucht gezwungen hatten. Seine Erfahrungen in diesem neuen Kreis machten ihn fast gegen seinen eigenen Willen zum Apostel der Heiden. Nun ging ihm „durch Offenbarung“, wie er meinte, das wahre Licht über die Art und Bestimmung des Christentums auf.

Es kostete Blom wenig Mühe, die Unhaltbarkeit der vorgetragenen Beweisführung aufzuzeigen, in einer „Beurteilung von Straatmans Ansichten über die Entstehung des Evangeliums des Paulus“, Th. T. 1875, 1—44. Die gegebene Erklärung musste wohl trotz ihres relativen Rechts bei dem von beiden Parteien eingenommenen Standpunkt als im Widerspruch mit den „Tatsachen“ stehend erkannt werden. Wenn man diese aus den Hauptbriefen als echten Paulusbriefen feststellt, dann kann man zu keinem anderen Ergebnis kommen als dem alten, von Blom

aufs neue verteidigten: Paulus hat als Prediger unter den Christen nicht erst ein anderes und danach sein Evangelium, sondern sogleich das letzte verkündigt. Einzelheiten mochten im Lauf der Zeit geändert oder weiter entwickelt werden, aber das traf nicht die Hauptsache, nicht den Kern des neuen Bekenntnisses. Dieser stand von Anfang an unerschütterlich fest. Die Offenbarung des Sohnes in ihm, der berufen wurde zur Predigt des Evangeliums unter den Heiden, fällt zusammen mit seiner Bekehrung von einem leidenschaftlichen Eiferer für das Judentum zum Anhänger der verfolgten Gemeinde, Gal. 1, 11—23. Der Paulinismus ist so alt wie das Christentum des Paulus.*)

Damit ist zugleich der Versuch derer zurückgewiesen, die den obengenannten Schwierigkeiten durch die Bemerkung zu begegnen meinen, nichts zwänge uns zu der Annahme, dass Paulus sein Evangelium sofort nach allen Seiten fix und fertig gehabt habe, und dass wir vielmehr besonders den Brief an die Römer als die reife Frucht eines langsam erwachsenen und gefestigten Systems ansehen müssten. Ein derartiger Hinweis auf eine als möglich und wahrscheinlich angenommene Entwickelung bei Paulus kann wohl die Erklärung von mehr als einem besonderen Zug in seinen Gedanken und Vorstellungen geben, fasst aber nicht das Ganze dieser Gedanken und Vorstellungen, die grossen Umrisse des Systems, den Kern des neuen Bekenntnisses ins Auge, indem wir im Blick auf das Ganze annehmen müssen: es war von Anfang an so, wie es sich später zeigte.

Man weist auf die Erscheinung hin, dass in Zeiten regen religiösen Lebens grosse Fortschritte in lehrhafter Entwickelung nichts Seltenes sind, sodass wir nicht zu erstaunen brauchten über die schnelle Entwickelung bei Paulus, in anbetracht dessen,

---

*) Ganz in Übereinstimmung hiermit sagt Pfleiderer, Der Paulinismus[2] 1890 S. 3: „Wenn nun also die dem Paulus bei seiner Bekehrung gewordene Christusoffenbarung als ihre unmittelbare Konsequenz die Aufgabe der Heidenmission in sich schloss, so ist daraus zu erkennen, dass der paulinische Christusglaube gerade nach seiner unterscheidenden Eigentümlichkeit, nämlich nach seinem Antinomismus und Universalismus wesentlich von seiner Bekehrung her datierte, sonach mit dieser die gleiche Wurzel hatte.“

dass er in einer Zeit aufgetreten ist, die in hervorragender Weise voll Geist und Leben war. Doch man übersieht dann, dass das paulinische Evangelium uns noch etwas anderes sehen lässt als, ganz allgemein gesprochen, ein Ergebnis reich entwickelten Denkens. Man berücksichtigt nicht die Art der vorausgesetzten Entwickelung und man vergisst, was dabei angenommen wird. Man steht unbewusst unter dem Einfluss der Überlieferung und übernimmt von ihr tiefe Ehrfurcht vor Paulus als dem, der Jesus verstanden und verdolmetscht hat, besser als einer von denen, die in persönlichem Umgang mit ihm gestanden hatten. Man bewundert die Grösse und Tiefe seines Geistes. Man erkennt in seinen Briefen, wie Chavannes, La religion dans la bible, II, 60, sagt: le produit d'un travail de méditation intense. Man redet gern über seine grossen Verdienste für die Entwickelung und Ausbreitung des Christentums. Man rühmt sein Evangelium. Doch man denkt nicht daran, einmal ernstlich still zu stehen bei der Frage, wie es möglich ist, dass dies Evangelium, wenigstens in der Hauptsache, 3 Jahre nach Jesus, schon im J. 35 oder 36, und so, wie wir es aus den Hauptbriefen kennen, in den Jahren 52—58 oder 59 vorhanden ist. Oder wenn man sich auch mit der Untersuchung über die Herkunft des Evangeliums beschäftigt, so legt man wenig oder gar keinen Wert auf die Zeitrechnung. Man legt einfach keinen Wert auf die „Jahre, deren genaue Datierung doch nicht feststeht."

Darauf hinweisen heisst natürlich so viel wie diese Gewohnheit verurteilen. Stellen wir uns deutlich vor Augen, was erklärt und begriffen werden muss. In der üblichen Chronologie kann bei Annahme der Echtheit der Hauptbriefe keine irgendwie bedeutende Änderung in der Gedankenwelt untergebracht werden.

Etwa 3 Jahre nach Jesu Tod ist Paulus aus einem Eiferer für das Gesetz, der sich getrieben fühlte, die Gemeinde zu verfolgen, ein Bekenner Jesu als des Christus geworden. Er hat das Ärgernis des Kreuzes überwunden, gewiss nicht ohne harten Kampf. Er erkennt in Jesus von Nazareth den den Vätern verheissenen Messias. Und wie ihm nun in dieser Hinsicht die Schuppen von den Augen gefallen sind, sieht er fast direkt die Unwahrheit und Unzulänglichkeit sowohl des Judentums als des

Lebens und Strebens der Jünger ein. Das Gesetz ist nichts. Seine Forderungen haben kein Existenzrecht. Gerechtigkeit auf diesem Weg erlangen zu wollen, ist ein Hirngespinst. Vor dem Gott, der hier gepredigt wird, braucht man sich nicht länger zu fürchten. Der Vater, der bis dahin nicht gekannt war, offenbart sich seinen Kindern. Jesus war kein Mensch wie jeder andere. Wir dürfen in ihm nicht den Messias der Juden sehen, sondern ein übernatürliches Wesen, Gottes eigenen Sohn, der um der Menschen willen auf die Erde gesandt ist. Mit einem Wort: das paulinische Evangelium, wie wir es eben flüchtig skizziert haben, mit seinem stark in den Vordergrund tretenden Antijudaismus, mit seiner neuen Lehre über Gott und Christus, die tief eingreifende Umbildung des Glaubens und der Erwartungen der ersten Jünger ist zustande gekommen und gleich mit Nachdruck verkündigt fast unmittelbar danach, dass Paulus nicht länger wider den Stachel löcken konnte und sein Haupt vor dem Nazarener beugen musste, dessen Anhänger er mit dem ganzen Eifer eines streng rechtgläubigen Juden eine Zeit lang verfolgt hatte, also ums Jahr 35 oder 36.

An und für sich ist das alles nicht wahrscheinlich. Wären wir nicht von Jugend an mit dieser Vorstellung vertraut, so würden wir sie ohne Bedenken als unglaubwürdig abweisen.

Niemand erwartet, dass eine religiöse Bewegung wie die der ersten Jünger so schnell nach ihrem Entstehen eine so durchgreifende Umbildung erlitten hat, sei es anfänglich auch nur mit der Zustimmung nur weniger, wie das Auftreten des paulinischen Evangeliums ums Jahr 35 oder 36 anzunehmen zwingt. Und ebenso wenig, wo nicht viel weniger, erwartet man, dass jemand, der unter Kämpfen zu einer anderen „Religion“, einem „neuen Glauben“ übergegangen ist, unmittelbar danach als Reformator dieses Glaubens auftritt. Für eine bedeutendere Umbildung ist in der Regel kein Anlass und kein Raum vorhanden, solange die religiöse Bewegung noch in den ersten Jahren der frischen, ungebrochenen Lebenskraft ist, und in dem gestern Bekehrten vermutet niemand heute einen Reformator. Dazu kommt in diesem besonderen Fall, dass die Entstehung des Paulinismus,

wenn man seine Zuflucht nicht zu einer übernatürlichen Offenbarung nehmen will, eine Lebenserfahrung und eine Gedankenentwicklung voraussetzt, die so reich und breit und tief ist, dass sie für jeden Jünger Jesu ums Jahr 35 oder 36 und besonders für Paulus, den eben bekehrten Eiferer für das Gesetz, für undenkbar gehalten werden muss. Es war unter anderem Erfahrung nötig von dem Unbefriedigenden, das bei einer gewissen Höhe der sittlichen Entwickelung in jedem gesetzlichen Leben und Streben liegt; Erfahrung von der Unmöglichkeit, aus Werken des Gesetzes d. h. durch treue Erfüllung der Vorschriften des Gesetzes gerechtfertigt zu werden; Erfahrung von der unendlichen Liebe des Vaters, der nicht verwechselt werden darf mit dem Gesetzgeber und Richter der Juden; Erfahrung von der Macht und Herrlichkeit des Glaubens, der sich von jeder äusseren Stütze losgemacht hat, auch von dem Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit, und der gelernt hat, sich mit unbegrenztem Vertrauen dem hinzugeben, der uns beruft und zuerst geliebt hat. Das Denken musste sich zur Erkenntnis und Beschreibung einer neuen Gottesoffenbarung erheben können. Es musste kräftig genug entwickelt sein, um dem Denker Freimütigkeit zu geben, die alten, durch die Überlieferungen des Volks und durch die Erinnerungen der Jugend geheiligten Vorstellungen fahren zu lassen, um die von anderen übernommenen Begriffe und Vorstellungen durchzudenken und zu verarbeiten, um neue Anschauungen und Auffassungen hervorzubringen und zu empfehlen.

Weder das eine noch das andere kann in dem gewünschten Masse bei einem Jünger Jesu und besonders bei dem eben bekehrten Paulus ums Jahr 35/36 angenommen werden. Wie schwer es für einen gewesenen Juden war, mit dem paulinischen Evangelium friedlich auszukommen, geschweige denn es ohne langwierige und vielseitige Vorbereitung ins Leben zu rufen, beweist der scharfe Widerspruch, den es bis tief ins zweite und dritte Jahrhundert hinein gefunden hat.

Recht betrachtet muss es nicht nur unwahrscheinlich, sondern psychologisch unmöglich heissen, dass Paulus ums Jahr 35/36 mit dem unter seinem Namen bekannten Evangelium aufgetreten ist. Man denkt doch nun einmal nicht an eine Änderung dessen,

was man nicht kennt und also nicht als unbefriedigend kennen gelernt hat. Auch der schnell denkende Geist hat Zeit nötig, sich zu besinnen, ehe er mit dem Bestehenden bricht und dafür etwas anderes an die Stelle setzt. Wieviel mehr gilt diese allgemeine Wahrheit, wenn dieses Neue, worauf sich das Auge richtet, soviel umfasst und hinweist auf einen entschiedenen Bruch mit Früherem und auf so ernste, in Leben und Lehre so tief einschneidende religiöse Gedanken wie das paulin. Evangelium. Es ist einfach nicht denkbar, dass Paulus der Jude, der aus Überzeugung die Gemeinde verfolgte, fast unmittelbar nach der Annahme des „Glaubens“ dieser Gemeinde eine so gewaltige Veränderung in diesen Glauben hineingebracht hat. Es ist nicht denkbar, dass dieser ehrliche Eiferer für Israels Gott, für Israels Gesetz, Sitten und Gebräuche so plötzlich schnell, nachdem er das Ärgernis des Kreuzes überwunden hatte, eingesehen hat, dass dieser Gott nicht der Allerhöchste war, sondern Platz machen musste dem Vater, den Juden und Heiden bis auf Christus nicht gekannt haben; dass dieser Christus nicht der den Vätern Verheissene war, der Messias, sondern ein übernatürliches Wesen, der eigene Sohn Gottes, der nur zeitweise dem Schein nach ein Mensch gleichwie wir gewesen ist; dass das Gesetz mit all seinen Vorschriften und Verheissungen als ohne Wert und Bedeutung beiseite geschoben werden konnte, durfte und musste. Man vergesse doch nicht, dass dies alles neu ist im paulinischen Evangelium und keine Anknüpfung findet an dem „Glauben“ der ersten Jünger, die bei ihren besonderen messianischen Erwartungen doch Vollblut-Juden waren. Man bedenke, was es heissen will für einen so ernstgesinnten und frommen Juden wie den oben bekehrten Paulus, den Gott seiner Väter zu lassen und sich vor einem solchen zu beugen, den man bis dahin nicht gekannt hatte. Man denke an die Anhänglichkeit des frommen Juden an das Gesetz, an die durch dasselbe vorgeschriebenen Sitten und Gebräuche. Man stelle sich vor, was dazu nötig ist, um jemanden, den man noch kürzlich für einen Betrüger gehalten hat, und der vor etwa 3 Jahren als ein Missetäter am Kreuz gestorben ist, wenn man jetzt auch von seiner Unschuld, sowie von seinem hohen Beruf überzeugt ist,

als Gesalbter Gottes aufzutreten, — was dazu nötig ist, um diesen für ein übernatürliches Wesen, den eigenen Sohn Gottes zu erklären. Es ist wirklich nicht nötig, dabei noch mit Steck, Galaterbrief S. 284, die Möglichkeit zu erwähnen, wofür garnichts spricht, dass Paulus zur Zeit des Kreuzestodes Jesu sich in Jerusalem aufhielt und zum mindesten einen flüchtigen Eindruck von ihm empfangen hatte. Er war in jedem Fall der höchstens etwas jüngere Zeitgenosse Jesu, in dem er aus dem Grunde schwerlich ein übernatürliches Wesen sehen konnte, den Sohn Gottes, um nicht zu sagen: Gott (Röm. 9, 5), auf Erden erschienen nicht als ein gewöhnlicher Mensch, obwohl man ihn immer dafür gehalten hatte, sondern *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Der Glaube an Jesu Auferstehung und verklärtes Leben konnte nicht dazu führen, so wenig als er die ersten Jünger zu einer Vergöttlichung des Meisters geführt hatte, denn auch ein Henoch, ein Moses, ein Elias lebten in den Himmel aufgenommen, wie man meinte; doch sie hatten dabei in der Vorstellung der Gläubigen nicht aufgehört, Menschen wie sie gewesen zu sein. Hier ist deutlich der Einfluss von nicht ursprünglich jüdischen Gedanken sichtbar, Gedanken orientalischer Gnosis, die ihrerseits mit griechischer Philosophie und Vorstellungen aus der Götterwelt der Heiden in Berührung gekommen war. Wir haben hier kein Beispiel einer gewöhnlichen „Vergöttlichung, wofür die fromme Phantasie den erforderlichen Stoff liefert" (Rauwenhoff, Religionsphilosophie I, S. 161). Wäre das Christentum nicht durch „Paulus" in Berührung mit der Gnosis gekommen und wäre es auf die Dauer unter der Leitung des jüdischen Geistes geblieben, so würde der Monotheismus Israels es wohl vor einer „Vergöttlichung" seines „Stifters" bewahrt haben, ebenso gut wie in den Tagen der Väter Moses der Stifter der Religion Israels vor der Vergöttlichung bewahrt geblieben ist. Darin und nicht, wie R. meint, in dem Umstand, das „Moses für das spätere Israel einigermassen Figurant hinter dem ihm zugeschriebenen Gesetz geworden ist", liegt der Grund, warum Moses als Religionsstifter nicht, wohl aber Jesus vergottet worden ist. Aber wie dem auch sei, und mag man auch annehmen, dass „Paulus von Tarsus" ohne Schwierigkeit unter den Einfluss griechischer Philo-

sophie und orientalischer Gnosis geraten konnte, — wenn es wahr ist, was Rauwenhoff versichert, dass der Islam darum weniger zur Vergöttlichung seines Stifters gekommen ist als der Buddhismus und das Christentum, weil er „für ungehinderte Legendenbildung zu sehr im Lichte der Geschichte geboren ist“, dann wird doch gewiss bei Paulus ums Jahr 35/36 die Möglichkeit fortfallen, mit Hilfe der „frommen Phantasie“ den „gewünschten Stoff“ zur Vergöttlichung Jesu zu finden. Denn damals stand dieser doch noch im vollen „Licht der Geschichte“.

Müssen wir aufgrund dieser Erwägungen es für unmöglich erklären, dass Paulus ums Jahr 35/36 mit „seinem“ Evangelium aufgetreten ist, dann sage man nicht: die Geschichte teilt uns wohl mehr Tatsachen mit, die wir nicht imstande sind psychologisch zu erklären, und die uns unmöglich vorkommen. Denn von einer in gehöriger Weise bezeugten Tatsache ist hier keine Rede. Wir haben für das angenommene hohe Altertum des paulinischen Evangeliums keinen einzigen Zeugen, wo wir uns jetzt nicht auf die Briefe des Paulus berufen können, weil wir gerade mit der Untersuchung ihres Ursprungs beschäftigt sind. Sonst könnte man an Gal. 1, 11—24 denken, wobei man gleichwohl nicht viel von Bedeutung gewinnen würde. Denn wir sind nicht imstande, uns nach dem Berichte dort eine Vorstellung zu machen von dem, was bei des Paulus Bekehrung geschehen ist. Wie hat die Offenbarung von Gottes Sohn in ihm und die damit zusammenhängende Geburt seines Evangeliums stattgefunden? „Personne ne le sait“, sagt Chavannes, II, 90, sehr mit Recht, und es ist unnütz, sich mit ihm oder anderen in Vermutungen über allerlei Möglichkeiten zu ergehen.

Eine historische Bürgschaft für die vorausgesetzte Tatsache erhält man auf diese Weise nicht.

Dagegen ist die „Tatsache“ nicht in Übereinstimmung und vielmehr im Streit mit dem, was wir sonst wissen. Sie stimmt nicht mit dem schon S. 117 erwähnten Umstande, dass die ältesten Spuren von gutem Bekanntsein mit paulinischen Briefen bei den Gnostikern im Anfang des 2. Jahrhunderts vorkommen; auch nicht mit dem, was wir im übrigen von der Geschichte unserer Religion während der ersten 100 Jahre nach Jesus wissen. Im

Blick auf die Geschichte ist das paulinische Evangelium, wenn ums Jahr 35 entstanden und vor 59 zu voller Entwicklung gekommen, ein Rätsel, eine nicht zu begreifende und nicht zu erklärende Erscheinung, wie Loman in der ersten Reihe seiner Quaestiones paulinae, Th. T. 1881—83, dargelegt hat.

Wir begreifen nicht, wie es, nach den Zeugnissen der Hauptbriefe, während des Lebens des Apostels, wenigstens von 52—59, einen gewaltigen Eindruck machen und heftigen Widerspruch hervorrufen konnte, um danach jahrzehntelang, vielleicht wohl ein halbes Jahrhundert und länger, von niemandem bestritten zu werden, von niemandem verteidigt, von niemandem besprochen, von der Geschichte totgeschwiegen zu werden und dann auf einmal wieder aufzuleben und ein zweites Mal, doch nun während eines halben Jahrhunderts und länger, die Gemüter in heftige Erregung zu bringen. Das Schweigen über Paulus, nachdem er seinen Brief an die Römer geschrieben hatte, bis dass man ihn auf einmal in höchstem Ansehen bei den Gnostikern findet, ist nicht zu erklären und also nicht in Übereinstimmung mit dem nach gewöhnlicher Annahme vorausgegangenen und nach geschichtlichen Zeugnissen danach folgenden Streit.

Die Versicherung, dass es seine Erklärung in dem Hass finde, den man dem Paulus entgegentrug, weshalb man in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nichts Besseres zu tun wusste als ihn totzuschweigen, wo er doch gestorben war, ruht nicht auf irgend einer geschichtlichen Mitteilung. Sie ist eine im 19. Jahrhundert ausgedachte Annahme und an sich betrachtet nicht wahrscheinlich, wenn man an Gegner denkt, die zahlreich sind und einen glänzenden Sieg davon getragen haben, die nicht in tiefem Stillschweigen hierüber zu verharren pflegen und vielmehr gern dem geschlagenen Feind noch eins versetzen und ihn nochmal zu Boden werfen, besonders wenn der Feind ein Gegner in dogmatischem Denken und Bekennen ist. Überdies vergesse man nicht, dass Paulus nach seinen Briefen wahrlich nicht allein stand in der christlichen Welt. Seine zahlreichen Freunde, deren Glauben in der ganzen Welt verkündigt wurde, Röm. 1, 8, die reich waren in Christus Jesus in Wort und Erkenntnis, 1. Kor. 1, 4. 5, die überall „Gemeinden“ bildeten, deren Glieder nach

den Briefen unter der Zucht des Geistes des Paulus standen, — sollten sie mit einem Mal zur Freude der Gegenpartei, nachdem Paulus seinen Brief an die Römer geschrieben hatte, beschlossen haben, von jetzt ab über ihren Meister und Freund zu schweigen und zu tun, als ob er nie existiert hätte?

Zu dem, was wir sonst über Paulus und das nach ihm benannte Evangelium wissen, gehört zweifellos das, was die Apostelgeschichte darüber berichtet, wenn wir auch nicht alles als geschichtlich glaubwürdig hinnehmen können. Das Werk selbst huldigt der Vorstellung, dass Paulus, ein Zeitgenosse der ersten Jünger, ihr Geistesverwandter war, und dass er etwas anderes, das Evangelium von der Gnade Gottes, predigte, — ein Ja und Nein, das keine Klarheit gibt.*) Deutlicher sprechen die Quellen, die zur Komposition des Werks benutzt und zum Teil noch zu erkennen sind. Der Reisebericht weiss nichts von einem bemerkbaren Unterschied in der Geistesrichtung zwischen Paulus und den ersten Jüngern Jesu, nichts von einem ihm eigentümlichen Evangelium. Stehen wir da, wie wahrscheinlich ist, auf dem Boden der Geschichte,**) dann muss die Annahme, dass das paulinische Evangelium bereits ums Jahr 35 wenigstens in den Hauptlinien bestand, als unglaubwürdig abgewiesen werden.

Zur selben Folgerung führt uns auch das, was eine andere Quelle der Apostelgeschichte, die wir als Acta Pauli bezeichnen können, über Paulus berichtet.***) Sie gibt uns ein etwas verschwommenes und gewiss nicht ganz genau gezeichnetes Bild von Paulus als dem jüngeren Zeitgenossen der Jünger, der im Unterschied von ihnen das Evangelium von Gottes Gnade verkündigte. Aus einer Reihe von Angaben dürfen wir schliessen, dass das genannte Evangelium nicht so alt ist als man annimmt, sondern eine Umbildung des „Glaubens“ der ersten Jünger, die man an den Namen des Paulus knüpfte, obwohl er derzeit nicht mehr am Leben war.****) Ist diese Auffassung richtig, so finden wir wieder die Bestätigung der früher ausgesprochenen Schlussfolgerung: der dogmatische Inhalt des Briefes an die Römer weist

*) van Manen, Paulus. I. De handelingen der apostelen. S. 165—176.

**) a. a. O. S. 192—199.

***) a. a. O. S. 96 ff.

****) a. a. O. S. 176—192, 201.

auf eine Entstehungszeit, die merklich später ist, als man gewöhnlich annimmt. Es musste Zeit, sehr viel Zeit seit dem Auftreten der ersten Jünger verstreichen, ehe sich jemand, wer er auch war, als Reformator ihres Glaubens in diesem Geiste hören lassen konnte.

Bekanntschaft mit dem Paulinismus.

Bruno Bauer sagt, III, 59, dass, als unser Brief geschrieben wurde, „der dogmatische Begriff der Gnade als solcher schon feststand und auch die Einwürfe, die das gesetzliche Bewusstsein ihm entgegenhielt, allgemein verbreitet und bekannt waren." In der Tat macht das Werk diesen Eindruck. Der Paulinismus, der hier durchweg durch den Mund des Paulus das Wort führt, scheint eine allgemein bekannte und viel besprochene Erscheinung in der christlichen Welt zu sein. Er hat seine Anwälte und seine Gegner, seine Losungsworte und feststehenden Ausdrücke, seine eigene Sprache, die keiner Erläuterung bedarf, weil man annimmt, dass die Leser sie kennen. Ohne Bedenken kann man es wagen, in ganz eigenartigem Sinn zu reden von *πίστις* und *χάρις*, *δικαιοσύνη* und *ἀγάπη*, *πιστεύειν* und *δικαιοῦσθαι*, *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* und *δικ. ἐξ ἔργων νόμου*, *ἁμαρτάνειν ἀνόμως* und *ἐννόμως*, *παραδοθῆναι* und *ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἀνθρώπων*, *ἀπολύτρωσις*, *βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν*, *συσταυροῦσθαι* sc. *Χριστῷ*, *ζῆν κατὰ σάρκα*, *κατὰ πνεῦμα*, *τῷ θεῷ*, *ἐν Χριστῷ* etc. Der Schreiber trägt kein Bedenken, ohne irgend welche Erklärung dabei zu geben, sich solcher Ausdrücke zu bedienen, wie: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή*, 3, 22; *οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*, 4, 15; *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*, 5, 20; *εἶναι ὑπὸ νόμου, ὑπὸ χάριν*, 6, 14; *πνεῦμα υἱοθεσίας, Ἀββᾶ ὁ πατήρ*, 8, 15, und anderer, die man nur bei Vertrautheit mit dem Paulinismus und seiner eigenartigen Sprache verstehen kann.

Allerlei Fragen über Art, Tendenz und Ausbreitung des paulinischen Evangeliums sind, auch für das Bewusstsein der Leser, seit Jahr und Tag von Interesse, z. B. die, ob im Hinblick auf Juden und Griechen *προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ* ist oder nicht, 2, 11. Hat der Jude als solcher etwas vor dem Griechen voraus, wo doch beide sündigen? 3, 9—20. Inwieweit hat die

Beschneidung doch noch eine Bedeutung? 2, 25—29. Welchen Wert hat das Gesetz? 2, 12—29; 3, 19—22, 27—31; 7, 1—6. Hebt der Glaube es wirklich auf? 3, 21. In welchem Sinne dürfen wir uns rühmen, Abraham unsern Vater nennen zu können? Kap. 4. Müssen wir nicht fürchten, dass die Gnadenlehre zur Förderung der Sünde führt? 6, 1. Wird nicht die Überzeugung, dass wir nicht mehr unter dem Gesetz leben, der Sünde Vorschub leisten? 6, 15. Kann das Gesetz für die Sünde verantwortlich gemacht werden, weil wir sie auf diesem Wege kennen lernten? 7, 7. Wie ist zu urteilen über die Verwerfung Israels im Zusammenhang damit, dass so viele Heiden hinzutreten? Kap. 9—11.

Aus der Antwort, die in Kap. 9—11 auf die Frage gegeben ist, — wir sahen S. 72—81, dass die Kapitel bearbeitet sind, — geht hervor, dass die Frage schon mehrmals erörtert war. Auch die andern Fragen waren, wie es scheint, nicht neu für die Leser. Sie werden hier sogar als von Anfang an mit dem paulinischen Evangelium vertraut vorgestellt. In diesem Sinne heissen sie *κλητοί*, zu den *ἔθνη* gehörend, für die Paulus das Apostelamt *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* empfangen hat, 1, 5. 7. Ihr „Glaube“, bereits bekannt „in der ganzen Welt“, ist eins mit dem des Paulus, 1, 8. 12. Sie kennen den Paulinismus als eine eigenartige Lehrform und sind ihr von Herzen gehorsam geworden: *ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς*, 6, 17.

Nun ist die Annahme einer Gemeinde zu Rom, die von Anfang an im „Glauben“, wie ihn Paulus verkündigte, aufgewachsen sei, nicht in Einklang zu bringen mit der Meinung vieler, wonach sich an diesem Orte nur Gesinnungsgenossen der ersten Jünger befanden, weil doch gerade dieser Brief dazu dienen musste, sie auf die Ankunft des Paulus vorzubereiten, der sie bald näher mit seinem Evangelium bekannt machen sollte. Doch daraus dürfen wir nur die Folgerung ziehen, wie schon in anderm Zusammenhang bemerkt wurde, S. 21—23, dass diese Meinung nicht richtig ist.

Indessen stimmt die obige Annahme mit dem S. 118—141 gefundenen Ergebnis, dass das paulinische Evangelium nicht so alt ist, wie man gewöhnlich annimmt. Deshalb, so müssen wir

schliessen, beruhen die im Brief vorausgesetzten Verhältnisse nicht auf geschichtlichen Tatsachen, sondern sie müssen als absichtlich ersonnene Fiktion betrachtet werden.

Ja, ein paulinischer Kreis von einiger Bedeutung, um nicht einmal von einer paulinischen Gemeinde zu reden, hat sich in Rom nicht bilden können, und Fragen, die in Zusammenhang mit dem Paulinismus stehen, konnten nicht an der Reihe sein und nicht von verschiedenen Seiten besprochen werden, solange der Paulinismus selbst noch geboren werden musste. Ist das nicht zu Lebzeiten des Paulus geschehen († 64), sondern später, dann folgt daraus, dass unser Brief, der bei dem Leser durchweg Bekanntschaft mit dem Paulinismus voraussetzt, nicht von Paulus nach Rom gesandt ist.

Sieht man aus diesen und anderen Gründen, wie sie S. 12—24 entwickelt sind, von dem „Brief“ ab, der von Paulus geschrieben und für ihm persönlich unbekannte Christen zu Rom bestimmt sei, sodass man das Werk seiner Form nach für fingiert ansieht, dann fallen die Schwierigkeiten betreffs einer paulinischen Gemeinde zu Rom ums Jahr 59 fort, denn die Gemeinde oder der mit dem Paulinismus so vertraute Kreis ist dann nur eine Annahme, eine Fiktion und nichts mehr. Wir brauchen nicht nach einer entsprechenden Wirklichkeit zu suchen. Dann ist von „Paulus“ ein Buch geschrieben, kein Brief nach Rom gesandt.

Aber damit hat die Bekanntschaft mit dem Paulinismus, die bei den Lesern unserer Schrift vorausgesetzt wird, ihre Bedeutung nicht verloren. Sie weist auf den beträchtlich jüngeren Ursprung unseres Briefes. Eine paulinische Gemeinde oder, wenn man will, ein paulinischer Kreis in Rom konnte von niemandem erdichtet werden, solange der Paulinismus nicht bestand. Hat unser Briefschreiber ihn danach vorausgesetzt als seit Jahr und Tag in Rom wohl bekannt, dann liegt darin für uns der Beweis, dass er eine geraume Zeit später geschrieben hat, als man gewöhnlich annimmt. Mit andern Worten: die Bekanntschaft mit dem Paulinismus, die durchweg bei den Lesern unsers Briefes vorausgesetzt wird, ist, von welcher Seite man sie auch betrachten möge, ein Beweis für seine beträchtlich viel spätere Abfassung.

Verwandtschaft mit der Gnosis.

Holsten hat in seiner bekannten Abhandlung: Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums (Ztschr. f. wissensch. Theologie 1861, 223—284) die Entstehung dieses Evangeliums zu erklären versucht „aus der Gnosis der Tatsache des Kreuzes Christi“, weshalb wir es betrachten sollten als „die erste Tat des denkenden . . . Geistes“, S. 284, wobei es sich handelte um „Erkenntnis des Geheimnisses des Kreuzestodes“, S. 271. Dieser Auffassung, wieder vorgetragen in dem Buche: Zum Evangel. des Paulus und des Petrus, 1868. S. 102 f., stimmte Lipsius im Artikel Gnosis in Schenkels Bibel-Lexikon, II, 494 f. zu, indem er auf einige Spuren von Gnosis bei Paulus hinwies. Nach Hilgenfelds Urteil ging es gleichwohl nicht an, die eigenartige Lehre des Paulus als Ganzes als Gnosis zu bezeichnen. Doch gab er gleichzeitig zu, dass darin „Wurzeln des Gnosticismus“ stecken, selbst „wesentliche Anknüpfungen“, und er schloss eine kurze Besprechung von Stellen, die als Beweisstellen gelten konnten, mit der Bemerkung: „Alles dieses pflegt unsere Exegese noch viel zu wenig zu würdigen. Wir haben hier schon bei Paulus einen guten Teil des Materials zusammen, welches der Gnosticismus für seine Weltansicht gebrauchte“, Z. f. wiss. Th. 1870, 236—40.

Heinrici, die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, 1871, hielt durchweg an der Meinung fest, dass die Gnosis und das Christentum prinzipiell im Gegensatz zu einander ständen, wenn ihn auch das Vorkommen von γνῶσις im N. T. mehrmals nötigte, im Hinblick auf Valentinus und andere von ketzerischer Gnosis zu sprechen. Er wollte scharf unterscheiden zwischen dem, was das N. T. und die Kirchenlehre, die den Gnosticismus bekämpfte, und dem, was der Gnosticismus selbst unter Gnosis verstand. Doch konnte er nicht unbeachtet lassen und versäumte nicht durch Beweise zu belegen, wie Paulus „vielfach die γνῶσις in den Bereich seiner Lehre zieht“, S. 162, und wieviel auch bei ihm auf „eine dem Gnosticismus verwandte Sphäre“ zu weisen scheint, während er zugleich erklärte, S. 188: wir stehen hier vor einem der schwierigsten und belangreichsten Punkte der Kritik des N. T.

Pfleiderer machte in der Einleitung zu seinem Paulinismus, 1873, 2. Aufl. 1890, einen Versuch — Holsten, das Ev. des Paulus 1880, S. VI, rühmte ihn als den ersten und bedauerte nur, dass er bei der Entwicklung des Lehrbegriffs nicht durchgeführt wurde, — die Entstehung des paulinischen Systems zu erklären. Er skizzierte den Apostel als „Schöpfer einer christlichen Theologie“ und beschrieb seinen Lehrbegriff, als wäre er eine Frucht der Gnosis.

Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, 1886, S. 100, wies darauf hin, wie durch Paulus das Christentum Theologie geworden ist, „die Religion der Vernunft, mit dem unauslöschlichen Trieb des Denkens.“ Er setzte hinzu: „Die ersten Heidenchristen haben damit das stolze Bewusstsein einer Gnosis gewonnen.“

Andrerseits hat man schon lange, ja seit den Tagen des Irenaeus, erkannt, dass Paulus der besondere Freund, wenn nicht aller, so doch der meisten Gnostiker war. Bei Cerinthus mag es zweifelhaft sein, weil Irenaeus und Hippolytus darüber schweigen, während Epiphanius XXVIII, 5 sagt, dass seine Anhänger den Paulus verwarfen; Basilides, Marcion, Valentinus und andere beriefen sich mit Vorliebe auf den Apostel, wie aus den bei ihren Gegnern angeführten Stellen hervorgeht. Irenaeus und Tertullianus versichern es mehrmals im Hinblick auf bestimmte Personen und auch, so adv. haer. IV, 80 und de praescr. haer. 23, im allgemeinen im Hinblick auf die „Ketzer“, wobei wir an die Gnostiker zu denken haben. Man pflegt denn auch gerne mit Meyer auf sie als unverdächtige Zeugen der Echtheit der Briefe hinzuweisen.

Nun sagt zwar Irenaeus an obiger Stelle, dass die von ihm bezeichneten Personen Paulus nicht begriffen haben, weshalb er es für nötig hält, fortan den Worten des Herrn eine Auseinandersetzung der Lehre des Apostels hinzuzufügen: necessarium est . . . . in sequenti post Domini sermones subiungere Pauli quoque doctrinam et examinare sententiam eius et Apostolum exponere, et quaecunque ab haereticis in totum non intelligentibus, quae a Paulo dicta sunt, alias acceperunt interpretationes, explanare, et dementiam insensationis eorum ostendere: et ab eodem Paulo, ex quo nobis quaestiones inferunt, manifestare, illos quidem

mendaces, Apostolum vero praedicatorem esse veritatis et omnia consonantia veritatis praeconio docuisse. Wohl sucht Tertullian den Ketzer, besonders den Marcioniten, seines Irrtums zu überführen, indem er ihm Worte „seines“ Apostels — apostolus vester, adv. Marc. 1, 15 — vorlegt. Auch jetzt sieht man noch mit Bigg — zitiert von Harnack, Dogmengeschichte (2. Aufl.) I, 192, im Gnosticismus einen verdrehten (distorted) Paulinismus, und man hält mit Hilgenfeld die Kluft zwischen Paulinismus und Gnosticismus zu breit, um in dem ersten mehr als „Wurzeln“ des zweiten zu sehen. Aber man erkennt doch den Zusammenhang, die Verwandtschaft zwischen dem einen und dem andern an. Hilgenfeld spricht zwar nicht darüber, wenn er versucht, Z. f. w. Th. 1890, 1—63, eine zusammenhängende Übersicht zu geben über das, was er in seiner Ketzergeschichte des Urchristentums aus der Geschichte der Gnostiker mitgeteilt hat. Aber er versäumt doch ebensowenig zu erwähnen, wer nahe und wer weniger nahe bei Paulus stand. Harnack, dem Hilgenfeld in diesem Punkte nicht widersprach, D. G.^{2} I 92, hatte schon erklärt, dass die meisten gnostischen Unternehmungen zustande gekommen sind „unter Benutzung paulinischer Ideen“. Er weist auf „das energische Bestreben der Gnostiker, sich die paulinischen und johanneischen Gedanken verständlich zu machen,“ S. 197, und ist, besonders bei der Besprechung Marcions, von dem engen Zusammenhang von dessen Gedanken mit denen des Paulus fest überzeugt.

Wenn man sich mit der Gnosis beschäftigt, so hat man allerdings ein Recht, sich auf Paulus zu berufen und unbeschadet einiger oder vieler Differenzpunkte die Geistesverwandtschaft mit Paulus herauszustellen. Denn es sind viel übereinstimmende Züge im Paulinismus und in der Gnosis vorhanden. Schon in der Form, in der beide vor ihrem Leserkreis auftreten, begegnet uns eine merkwürdige Gleichheit. Bei den Gnostikern, sagt Harnack, S. 203 f., werden Evangelien und Offenbarungen geschrieben, aber dazu kommen: Apostelgeschichten und Abhandlungen dogmatisch-philosophischer, theologisch-kritischer oder praktischer Art, *περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἐγκρατείας* etc. Nun, der Paulinismus hat seine Acta Pauli, eine der Grundlagen unserer

neutestamentlichen acta apostolorum*), worin das Leben des Paulus beschrieben wird in derselben Manier, wenn auch weniger stark gefärbt, wie es der Fall ist mit so manchem apostolischen Leben in *Περίοδοι* von gnostischem Ursprung. Er kann Abhandlungen der erwähnten Art aufweisen in den Stücken, die zur Komposition der kanonischen Briefe gebraucht sind. Man denke nur an das Thema, 1, 16. 17: das Evangelium eine Kraft Gottes, dessen Entwickelung wohl zum Teil Röm. 1, 18; 8, 39 zu finden ist, an die Erörterung über den Wert einer Abstammung von Abraham nach dem Fleisch, an die Erörterungen über Israels Verwerfung, an die Fragen praktischer Natur, Röm. 12—15 verhandelt. Wer mehr Beispiele verlangt, lenke seine Aufmerksamkeit unter anderm auf das Kapitel über das eheliche Leben, 1. Kor. 7, das Götzenopfer, 1. Kor. 8—10, die geistlichen Gaben, 1. Kor. 12—14, und die Auferstehung, 1. Kor. 15.

Sagt man mit Recht,**) dass die Beschäftigung mit der Gnosis nicht den einfachen Christen, sondern vielmehr den Denker, den philosophisch-gebildeten Menschen, den Theologen verrate, so gilt dasselbe vom Paulinismus. Auch er ist wie jedes interessante gnostische System, eine Religionsphilosophie, ein Versuch, um im Zusammenhang mit einer bestimmten Weltanschauung wissenschaftlich zu erklären, was man auf dem Weg religiöser Erfahrung als Wahrheit kennen gelernt hat. Nirgends tritt dies deutlicher in Erscheinung als im Brief an die Römer, sowohl in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, in dem Stück über die Allgemeinheit der Sünde bei Juden und Heiden, 1, 18 bis 3, 20, in dem Versuch der Verteidigung der göttlichen Anordnung gegenüber der Tatsache der zeitlichen Verwerfung Israels, 9—11, als in der Enthüllung des grossen Mysteriums: Gott hat seinen Sohn gesandt, um Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit zu erlösen.

Glauben wird hier, wie bei allen Gnostikern, oft in Wissen umgesetzt. Worte wie *οἴδαμεν* und *εἰδότες* haben einen eigen-

*) van Manen, Paulus I S. 96—125.

**) Man vergleiche hier und zum folgenden die klare Auseinandersetzung über „Das Wesen des Gnosticismus" in Harnacks D. G.[3] I. S. 190—199.

artigen Klang: Röm. 2, 2; 3, 19; 5, 3; 6, 9; 7, 14. 18; 8, 22. 28; 13, 11; 14, 14; 1. Kor. 2, 2. 11. 12; 3, 16; 5, 6; 6, 2. 3. 9. 15. 16; 7, 16; 8, 1. 2. 4; 11, 3; 13, 2; 15, 58; 2. Kor. 1, 7; 4, 14; 5, 1. 6. 11. 16; Gal. 2, 16; 4, 8. In diesem Wissen liegt ein tiefer Sinn. Es liegt auf einer höheren Stufe als das alltägliche und dient zur Umschreibung einer ganz besonderen Erkenntnis, an der die Eingeweihten Anteil haben. Der Paulinismus spricht dann auch wie alle, die sich in der angedeuteten Richtung bewegen, von *γνῶσις*. Er betrachtet seine Freunde ganz erfüllt davon: *πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως*, Röm. 15, 14; vgl. 1. Kor. 1, 5; 8, 1. 10. 11; 12, 8; 13, 2; 2. Kor. 6, 6; 8, 7. Er freut sich des Besitzes der *γνῶσις* und *ἀλήθεια*, deren Gestaltung, *τὴν μόρφωσιν*, die Juden im Gesetz zu haben wähnen, Röm. 2, 20; er rühmt sich der Weisheit, *σοφία*, die für die höher Entwickelten, *τοῖς τελείοις*, aufbewahrt ist, 1. Kor. 2, 6—16.

Das Wissen, die Erkenntnis, ruht bei Paulus, grade wie es bei den Gnostikern der Fall war, nicht auf irgend einer Überlieferung, nicht auf der Schrift, sondern auf Offenbarung. Paulus hat sein Evangelium nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gal. 1, 12. Es hat Gott gefallen, sagt er, *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, 1, 16. *Ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος*, nämlich das Herrlichste, was einem Menschen widerfahren kann, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben,“ 1. Kor. 2, 9. 10. Das ist die *πίστις*, von der niemand etwas wusste, solange alle unter dem Gesetz lebten, die durch Offenbarung bekannt geworden ist, Gal. 3, 23; Gottes Gerechtigkeit, die im Evangelium geoffenbart wird, Röm. 1, 16. 17; 3, 21. Was jahrhundertelang ein Mysterium war, ist jetzt geoffenbart und den Heiden kundgemacht: *ἀποκάλυψις μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος*, Röm. 16, 25. 26. Der Geist, der alle Dinge erforscht, auch „die Tiefen der Gottheit“, hat den Schleier gelüftet und zum rechten Verständnis der Wahrheit geführt, 1. Kor. 2, 10—16. Durch Paulus und die Seinen offenbart Gott aller Orten „den Wohl-

geruch seiner Erkenntnis“, 2. Kor. 2, 14. So gibt es eine fortdauernde *φανέρωσις τῆς ἀληθείας*, 2. Kor. 4, 2. Offenbarungen werden den Auserwählten mehrmals zuteil, 1. Kor. 12, 7; 14, 6. 26; 2. Kor. 12, 1. 7; Gal. 2, 2. Sie werden geleitet durch den Geist, S. 121, und haben nichts mit dem Buchstaben zu tun, der kein Leben weckt, sondern tötet, Röm. 2, 29; 7, 6; 2. Kor. 3, 6. Sie sind, wie die besten Gnostiker, *πνευματικοί*, 1. Kor. 2, 13. 15; 3, 1; 14, 37; Gal. 6, 1; im Besitz des *πνεῦμα*, Röm. 8 (S. 121); sie sind imstande, anderen geistliche Gaben mitzuteilen, Röm. 1, 11, und die geistlichen Dinge zu unterscheiden, 1. Kor. 2, 13. 15, von Gott selbst innerlich erleuchtet *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, 2. Kor. 4. 6.

Antijudaismus, obwohl mehr als eine Bemerkung in unsern Briefen vom Gegenteil zeugt, ist ebenso gut ein Kennzeichen des Paulinismus als des Gnosticismus. Man denke nur an die scharfe Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade, an die Art und Weise, wie der Stab gebrochen wird über den Wert des Gesetzes, an den Ton, der bisweilen den Juden gegenüber angeschlagen wird, Röm. 2, 17—29, an die Geringschätzung der Sitten und Gebräuche Israels, seiner Vorrechte, solange sie buchstäblich genommen und nicht vergeistigt werden, sodass man sprechen kann von Beschneidung des Herzens, „einem Juden im Verborgenen“, Röm. 2, 29, von Abraham, „dem Vater aller Gläubigen“, 4, 11. Man beachte so vielsagende und scharfe Ausdrücke wie: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ . . . . διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας . . . ., Χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται*, Röm. 3, 20. 21; *λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*, 3, 28; *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*, 4, 15. Wer unter dem Gesetz ist, steht im Dienst der Sünde, 6, 15. 17. Er ist nicht frei, 6, 18; Gal. 5, 1; ein Gefangener, Gal. 3, 23; lebt unter einem Fluche, 3, 10, und muss, wenn er Rettung und Friede erlangen will, losgekauft werden, Gal. 3, 13; 4, 5; 1. Kor. 6, 20; 7, 23. Das Gesetz ist gekommen *παραβάσεων χάριν*, Gal. 3, 19, *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*, Röm. 5, 20; *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά*, 7, 8. Die Sünde zu verdammen, war ihm nicht möglich, 8, 3. Es konnte nur einen Geist knechtischer Furcht

mitteilen, 8, 15. Für den Christen ist jede Beziehung zum Gesetz, wodurch er gebunden war, abgetan, sodass er nun dient „im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten des Buchstabens“, 7, 6. Die Beschneidung ist nichts, 1. Kor. 7, 19. Wer sich noch beschneiden lässt, hat keinen Anteil an Christus und ist aus der Gnade gefallen, Gal. 5, 2. 4. Das Opfer hat keinen Wert. Der einzig vernünftige Gottesdienst, *ἡ λογικὴ λατρεία*, ist der, den Leib als ein lebendiges Opfer Gott darzubringen, Röm. 12, 1. Unser Passah ist Christus, 1. Kor. 5, 7. Die Speisegesetze brauchen nicht gehalten zu werden; an sich betrachtet ist nichts unrein, *οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ*, Röm. 14, 14; *πάντα μοι ἔξεστιν*, 1. Kor. 6, 12; *περὶ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν*, 8, 1. Wer anders darüber denkt, ist ein „schwacher“ Bruder, 8, 9—13; Röm. 14, 1. 2. 21. *Πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη*, Röm. 13, 10. Die Berufenen, *οἱ κλητοί*, stehen als *σωζόμενοι* gegenüber den Juden und Griechen als *ἀπολλύμενοι*, 1. Kor. 1, 18. 24. Sowohl Juden wie Heiden gilt das Wort: *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*, 1. Kor. 2, 14.

Nicht alle Nachkommen Abrahams dürfen in einem höheren Sinn als seine Kinder gelten; *οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ*, Röm. 4, 1. 11. 12. 16; 9, 6. 7. Die zeitweise Verwerfung Israels ist eine Tatsache, die verschieden beurteilt, aber von niemandem geleugnet werden kann, Röm. 9—11. Israel ist nicht den einzig wahren Weg gewandelt, 9, 31—33; es hat nicht gehorsam sein wollen, 10, 16—21; 11, 32. Mit Ausnahme einer auserwählten Schar haben sich alle verstockt, 11, 7. 25. Sie sind durch ihren Unglauben aus dem lebendigen Stamm ausgebrochen, 11, 20.

Wie alle Gnosis, hat auch der Paulinismus keinen Sinn für die Geschichte, wenigstens nur soweit sie im Lichte der neuen Gottesoffenbarung und mit Hilfe der allegorischen Erklärung zum Verständnis der Gegenwart beitragen kann. So geht unter anderm aus der Geschichte Abrahams hervor, dass er der Vater aller Gläubigen ist, Röm. 4, aus der Adams, dass er ist ein *τύπος τοῦ μέλλοντος*, nämlich, des Sohnes Gottes, Christus, 5, 14; 1. Kor. 15, 22. 45. 47; aus der Geschichte Ismaels und

Isaaks, wie aus der von Jakob und Esau, dass so, aber nicht sofort, alle Juden zum Christentum kommen können, 9, 7—13; aus der des Elias, dass man auf eine Schar derer rechnen kann, die sich vor Christus beugen, 11, 2—6; aus der vom Auszug aus Ägypten und Israels Wanderung in der Wüste, wie die Christen sich jetzt betragen sollen, 1. Kor. 10, 1—11; aus der von Sara und Hagar, wie man zu urteilen hat über das gegenseitige Verhältnis und den Wert des Gesetzes und des Evangeliums, Gal. 4, 21—31. „Von einer reichen Wirklichkeit des Lebens Jesu in Wort und Werk findet sich in seinem (des Paulus) Evangelium kaum eine Andeutung“, schrieb Holsten mit Recht, Ztschr. f. w. Th. 1861, S. 271. Alles bewegt sich um die Sendung, den Tod und die Auferstehung von Christus, dem Sohne Gottes. Nicht ein einziges Mal merkt man den Versuch, sich ernstlich Rechenschaft zu geben von der Möglichkeit, die, wie es scheint, einfach als Wirklichkeit angenommen wurde, wie dieser Sohn Gottes eine zeitlang eins war mit dem Menschen Jesus und wie er als solcher auf Erden gelebt hat, wenn er auch erschienen war nicht als ein Mensch, sondern *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3. Nicht die Frage: wer war Jesus? war für „Paulus“ von Interesse, sondern die: wer ist Christus, Gottes Sohn, der lebendigmachende Geist? 2. Kor. 5, 16.

Herrscht in der Gnosis die dualistische Anschauung, so nicht minder im Paulinismus. Auch hier stehen einander gegenüber: Gott und die Welt, die ihre eigenen *ἄρχοντες* und *στοιχεῖα* hat, 1. Kor. 2, 8; 15, 24; Gal. 4, 3, vgl. S. 124, die Weisheit Gottes und die Weisheit der Welt, 1. Kor. 1, 20. 21; sein Wille und der ihre, Röm. 12, 2; Gal. 6, 14; *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου* und *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ*, 1. Kor. 2, 12; *τὰ τοῦ κόσμου* und *τὰ τοῦ κυρίου*, 1. Kor. 7, 33. 34; Gott und Satan, 1. Kor. 5, 5; Gott und sein Sohn auf der einen und eine Reihe feindlicher Mächte auf der andern Seite, 1. Kor. 15, 24—28; *ὁ φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* und die Wirksamkeit des „Gottes dieser Welt“, 2. Kor. 4, 4; *τὸ ψυχικόν* und *τὸ πνευματικόν*, 1. Kor. 2, 14; 15, 44. 46; Gesetz und Gnade, Röm. 6, 15; Wahrheit und Lüge, 1, 25; 3, 4. 7; *σάρξ*

und *θεός*, 8, 8; *σάρξ* und *πνεῦμα*; Tod und Leben; die sinnliche Welt, die vergänglich ist, und die geistige, die bleibt, Röm. 13, 11. 12; 5, 21; 6, 21—23; 8, 10. 11. 17. 18. 35—39; 1. Kor. 7, 31; 2, 6; 6, 13; 15, 24—28; 42—58.

Die Gnostiker sprechen gern von einer neuen Gottesoffenbarung, die in Christus gegeben ist. Sie unterscheiden zwischen dem Allerhöchsten, der sich nun als Vater bekanntgibt, und dem Gott der Juden, der neben andern Mächten bis zur Stunde verehrt wurde. Für sie ist Christus ein übernatürliches Wesen, aus dem Himmel auf die Erde gesandt, um die Erlösung des geistigen Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit zu bewirken. Wir finden eine Theologie, eine Christologie und eine Soteriologie, deren merkwürdige Übereinstimmung mit dem Paulinismus nach dem, was wir S. 121—30 wenigstens in den Hauptzügen anführten, sofort bei einem Vergleich in die Augen springt. Die Abweichungen sind nicht grösser als bei den uns bekannten Gnostikern unter sich. Haben wir hier noch nicht so viele Schilderungen einer üppigen Phantasie im Skizzieren aufeinanderfolgender Aeonenreihen, wie man sie bei einigen Gnostikern trifft, so fehlen sie doch nicht ganz. Überdies vergesse man nicht, was Harnack, D. G.[2] I. 196—197, mit Recht sagt, dass „in phantastischen Details der gnostischen Systeme“ das Wesen der Sache nicht gesucht werden darf; auch nicht, dass wir die ausführlichen Schilderungen dieser Art nicht aus erster Hand kennen, sodass wir schwerlich unterscheiden können, was vielleicht später hinzugesetzt worden ist von Jüngern, die weiser und scharfsinniger als ihre Meister sein wollten, oder von Gegnern, denen es auf etwas Übertreibung nicht ankam. Auch kennen wir den Paulinismus in seiner ursprünglichen Form nur in Hauptzügen, sodass wir nicht wissen, wieviel vielleicht, was die Einzelheiten betrifft, nicht zu unserer Kenntnis gekommen ist. In jedem Fall ist die Übereinstimmung gross, und sie fällt um so mehr ins Gewicht, wenn wir auf den Abstand von der Theologie, Christologie und Soteriologie der ersten Jünger Jesu achten. Da ist keine Abweichung von der Theologie der Juden, keine Anerkennung göttlicher Mächte neben Gott, keine Rede von einer neuen Gottesoffenbarung, kein erkennbarer Einfluss von heidnischem

Polytheismus und griechischem, philosophischem Denken. Da ist kein anderer Christus als der Mensch Jesus, in dem das Ideal vom leidenden Messias verwirklicht ist. Da ist keine Erwartung einer Erlösung aus den Banden der Sinnlichkeit, sondern vielmehr eine sehr lebendige Hoffnung auf das unmittelbar bevorstehende Kommen des Reiches der Himmel, auf die Gründung des Messiasreiches auf Erden.

Wenn wir auch mit Harnack, D. G.[2] I. 194, anerkennen, dass dieselben Erscheinungen sich auch anderswo im Laufe der Entwicklung einstellen, so ist doch nicht zu verkennen, dass Spekulation, Mystik und Askese zu den untereinander eng verbundenen vornehmsten Elementen der Gnosis gehören. Wiederum ist dies im Paulinismus der Fall im Unterschied von der ihm voraufgehenden Richtung der ersten Jünger. An die philosophische Spekulation, die sich am deutlichsten in der Erlösungslehre ausspricht, mit ihrem kühnen Versuch der Erklärung des Welträtsels und ihren stolzen Erwartungen des zukünftigen Lebens des Geistes, knüpft die Mystik ihre Lehren und Winke. Sie lässt „Paulus" davon sprechen, eins zu werden mit Christus, mit ihm gekreuzigt zu werden, mit ihm zu sterben und begraben zu werden, mit ihm aufzuerstehen und verherrlicht zu werden, mit ihm ein Leib zu werden, geleitet durch einen Geist, Röm. 5, 15—7, 6; 8, 10—17; 1. Kor. 6, 15; Gal. 2, 20; 3, 27. Sie lässt ihn sprechen von der Einheit Gottes mit allen Gläubigen — Gottes Geist wohnt in ihnen und nichts kann sie von Gottes Liebe scheiden, Röm. 8, 9. 38. 39 —, aber auch in weiterem Sinn von der Einheit Gottes mit allem Bestehenden, wie in der Vergangenheit, so auch in der Zukunft, was in der Gegenwart auch daran fehlen möge: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δἰ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, Röm. 11, 36; *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, 1. Kor. 8, 6, am Ende soll sein: *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, 15, 28. Für das praktische Leben macht die Mystik ihre Rechte geltend, indem sie auf Bildung von Gemeinden drängt und die Einheit der Gläubigen betont. Sie machen zusammen einen Leib aus, „Christus", der nicht geteilt und in dem keine Spaltung zugelassen werden darf, in dem Starke und Schwache sich gegenseitig tragen müssen und jeder Anspruch

hat auf die Ehrerbietung, die ihm gemäss der ihm verliehenen Gnadengabe zukommt, Röm. 12, 3—8; 14, 1—15, 7; 1. Kor. 1, 10—13; 3, 3—9, 16—23; 4, 1; 6, 1—11; 8, 7—13; 9, 19—27; 10, 23—11, 1; 12—14. Es besteht ein gewisses Band zwischen „allen Gemeinden". Sie grüssen einander, nehmen Kenntnis davon, was bei ihnen vorfällt und sorgen gegenseitig für ihre Nöte, Röm. 16, 4. 5. 16; 1. Kor. 4, 17; 7, 17; 11, 16; 14, 33; Röm. 12, 13; 15, 25. 26; 1. Kor. 16, 1—4, 19; 2. Kor. 8—9; Gal. 2, 10. Im Kultus zeigt sich die Mystik darin, dass sie die Taufe als Symbol des Einswerdens mit Christus auffasst: *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*, Röm. 6, 3. 4; *εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*, 1. Kor. 12, 13; *ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*, Gal. 3, 27. Desgleichen stellt die Mystik bei der Feier des Herrenmahls den Gedanken in den Vordergrund, dass Becher und Brot sind: *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, 1. Kor. 10, 16; vgl. 11, 17—34. So tragen beide Kulthandlungen dazu bei, die Gemeinschaft mit dem verklärten Haupt der Gemeinde zu stiften und zu verstärken. Dazu kommt noch endlich die Askese als Enthaltung, wie sie wenigstens von einigen geübt wird, von Fleischspeisen und Wein, Röm. 14, 2. 21, oder die Askese in betreff der Ehe und des ehelichen Lebens, 1. Kor. 7.

Dies sind Beispiele genug, um sehen zu lassen, wie eng die Verwandtschaft zwischen Paulinismus und Gnosis ist. Beides atmet denselben Geist, es spricht dieselbe Sprache. Wir erkennen beides an dem eigenartigen Sinn, in dem sie Worte gebrauchen wie; *γνῶσις, ἀλήθεια, σοφία, κόσμος, χάρις, πνεῦμα, πλήρωμα, ἔκτρωμα, ζωή, ζωὴ αἰώνιος, ἀρχαί, ἐξουσίαι, φῶς, φωτίζειν, φωτισμός* oder Redeweisen wie: *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ*, Röm. 11, 32, oder Gegensätzen wie: *οὔτε θάνατος οὔτε ζωή, οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε κτίσις ἑτέρα*, Röm. 8, 38. 39.

Wir können es im Augenblick unentschieden lassen, wohin der Paulinismus in der Geschichte der christlichen Gnosis gestellt werden muss, an ihre Spitze oder an einen Punkt, wo sie sich schon in bestimmten Formen ausgesprochen hatte. Dass er sehr wahrscheinlich zu ihrem Kreis gehört und nicht ausserhalb desselben

entstand, ist deutlich genug geworden. Es mag unsicher sein, wann die christliche Gnosis zuerst aufgetreten ist, ob in den letzten Jahren Trajans um 117, wie man gewöhnlich annimmt, oder vielleicht einige Jahrzehnte früher: in keinem Fall darf man noch weiter zurückgehen und gewiss nicht bis auf einige Jahre nach dem Kreuzestod Jesu, wo nach der gängigen Auffassung das paulinische Evangelium geboren wurde, oder bis zu irgend einem andern Lebensjahr des Paulus, † 64. Die Schlussfolgerung liegt auf der Hand: die Verwandtschaft des Paulinismus mit der Gnosis ist ein untrüglicher Beweis für den relativ jüngeren Ursprung des Paulinismus, sodass Paulus unsern Brief an die Römer nicht geschrieben haben kann.

Die Gemeinde.

Wenn man versucht, sich mit Hilfe unsres Briefes ein Bild von der römischen Gemeinde ums Jahr 59 zu machen, in welchem Paulus nach der gewöhnlichen Annahme dies wichtige Schriftstück abgesandt hat, dann steht man vor unüberwindlichen Schwierigkeiten, wie S. 21—23 ausgeführt wurde. Indessen stösst der Leser auf manchen Zug im Bilde der Gemeinde, der ein höheres Alter verrät, als ihr mit dem besten Willen im J. 59 zugestanden werden kann. Wir bewegen uns allerdings, was die Stiftung der Gemeinde betrifft, im Unsichern, aber nichts hindert uns, sie zeitlich so hoch als möglich hinaufzurücken und mit vielen anzunehmen, dass die Gemeinde bereits einige Jahre bestand, als Kaiser Claudius im J. 42 nach dem Bericht des Suetonius, Claud. 25, Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Denkt man dabei mit Recht an Streit unter den Juden, entstanden durch den Glauben einiger an Jesus als den Messias, wie er bei dem Verkehr zwischen Jerusalem und Rom leicht auftreten konnte, dann dürfen wir wohl annehmen, dass die Gemeinde in Rom im J. 59 etwa 20 Jahre alt war. Der Brief setzt gleichwohl ein beträchtlich höheres Alter voraus.

Die Gemeinde besteht nicht nur aus einer kleinen oder grösseren Anzahl von Personen, die in Jesus den Messias sehen und im übrigen Juden geblieben sind, so dass niemand daran

denkt, sie davon zu unterscheiden, höchstens als eine Sekte, die „Sekte der Nazarener", die ebenso wie die „Sekte der Sadduzäer" und die „Sekte der Pharisäer", Akt 24, 5. 14; 5, 17; 15, 5, doch zur selben Hauptgruppe, den Juden, gehörte. Sie zählt ausserdem unter ihren Gliedern eine ansehnliche Anzahl Paulinisten, und diese sind nicht erst seit heute oder gestern Anhänger der neuen Richtung, die als Paulinismus bezeichnet werden darf, sondern sie haben sich schon lange darin bewegt, sodass sie regen Anteil nehmen an allen auftretenden Richtungen und Fragen (S. 141—43). Das weist auf einen Zustand der Gemeinde, der im J. 59 noch nicht denkbar ist, selbst wenn man für den Augenblick annähme, dass der Paulinismus schon zu der Zeit die Entwicklung erreicht hätte, die wir aus unserm Briefe kennen lernen.

Die hier vorausgesetzte Gemeinde besteht schon so lange, dass ihr Glaube „in der ganzen Welt" bekannt geworden ist, 1, 8, und ihre geistliche Entwicklung ist bereits so gefördert, dass selbst ein Paulus nichts Wesentliches hinzutun kann. Er will ihr wohl, wenn er zu ihr kommt, eine „geistliche Gabe" schenken, *εἰς τὸ στηριχθῆναι*, 1, 11 (S. 43), aber dabei ist nach V. 12 ebenso gut an die Erbauung des eigenen Glaubens als an die des Glaubens der ihm persönlich unbekannten Gemeinde gedacht. Was er ihr schreibt, ist nur „Erinnerung" an das Bekannte. Sie ist schon in allen Beziehungen auf der Höhe, 15, 14. 15. Man darf wohl sagen: die Tage, wo Paulus nach der Fiktion unsers Briefschreibers sich an die Gemeinde gewandt hat, liegen schon so weit hinter dem Briefschreiber selbst, dass er den damaligen Zustand der Gemeinde unwillkürlich, wenigstens ohne Bedenken, durch die Brille der Bewunderung der guten alten Zeit ansieht. Er lässt es so erscheinen, als ob die Gemeinde bei ihrer Stiftung keinen andern als den paulinischen Glauben kennen gelernt und stets daran festgehalten hat, wenn er auch durchweg eine ältere Form des Christentums als bekannt und von vielen angenommen voraussetzt.

Die Zeit, wo der paulinische Glaube von den Lesern angenommen wurde, liegt schon recht weit zurück. Wir hören es deutlich in der Versicherung: *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία*

ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν, 13, 11, wie auch in der Erklärung, die beweist, wie man schon verschiedene Lehrformen des Christentums kannte: ihr wart Knechte der Sünde, seid aber von Herzen gehorsam geworden εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, 6, 17. Trotz des überall verbreiteten Ruhmes ihres Glaubens droht die Gefahr, dass sie dieser Welt gleichförmig werden, weshalb mit Nachdruck auf Erneuerung ihres Sinnes gedrungen werden muss, 12, 2. Sie haben eine Anzahl von Ermahnungen nötig, die den Eindruck machen, als wären sie für eine schon lange bestehende Gemeinde bestimmt, Kap. 12—14. Es sind Hochmütige da, deren Denken sich über den ihnen geschenkten Glauben erhebt, mit andern Worten: deren Denken einen zu hohen Flug nimmt nach dem Urteil des „Paulus", 12, 3. Nicht überflüssig scheint die Erinnerung, dass alle zu einander gehören wie die Glieder eines Körpers. Es gibt Propheten, Diakonen, Lehrer, vermahnende, austeilende Brüder, Vorsteher, Barmherzige, und es scheint nötig, dass jeder daran erinnert wird, woran er sich zu halten hat oder wie er sich zu verhalten hat. Der Prophet muss in den Grenzen des angenommenen Glaubens bleiben und danach sprechen κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως; der Diakon, Lehrer u. s. w. sich nur um das ihm anvertraute Werk kümmern, 12, 4—8.

Der Verkehr untereinander muss aufs neue ins Auge gefasst und genau geregelt werden, sowohl im allgemeinen, 12, 9—21; 13, 8—10, als auch im Hinblick auf die besonderen „Bedürfnisse der Heiligen", die Pflicht der Gastfreundschaft, das Verhalten den „Verfolgern" gegenüber, 12, 12—13, Stellung zur Obrigkeit und die Notwendigkeit, Steuern und Zoll zu entrichten, 13, 1—7. Eine kräftige Ermahnung zur Wachsamkeit und eine ernste Warnung vor Schlemmerei und Trunkenheit, Unzucht und Üppigkeit, Streit und Neid sind nicht überflüssig, 13, 11—14.

Es gibt Schwache im Glauben, die den Genuss von Wein und Fleisch scheuen, 14, 1. 2. 21. Andere halten einen Tag für heiliger als den andern und halten sich bei ihrem Essen durch veraltete Vorschriften über rein und unrein gebunden, 14, 5. 6. 14. 15. 20. Wiederum sehen andere auf das alles von oben herab und machen keinen Unterschied zwischen reinen

und unreinen Speisen, die glauben, alles essen und trinken zu dürfen, denen alle Tage gleich sind, die aber durch ihr freies Verhalten manchen Brüdern Anstoss geben und an deren sittlicher Verwirrung schuld sind. Die verschiedenen Lebensarten haben schon lange nebeneinander bestanden, und der Schreiber weiss nichts besseres zu tun, als sich über beide zu stellen, um einen allgemeinen, einen echt „katholischen“ Standpunkt von Geben und Nehmen zu empfehlen, wobei die Freiheit gepriesen, wo aber geraten wird, sie praktisch nicht anzuwenden. Es gilt: niemandem Anstoss geben; nach seiner Überzeugung leben; alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde; 14, 5. 13. 23.

Verfolgungen.

Die Gemeinde unseres Briefes ist Verfolgungen ausgesetzt, weshalb sie der Schreiber zur Ausdauer und zu versöhnlicher Gesinnung auffordert: *τῇ θλίψει ὑπομένοντες* . . . . . . *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε*, 12, 12. 14. Aber nicht sie allein leidet, sondern überall erleben die Christen trübe Tage oder haben jetzt in den bittersten Erfahrungen Veranlassung, ernstlich ihr Verhalten der Drangsal gegenüber und deren Wirkung auf den Gläubigen zu erwägen, 5, 3—5. Ihr Leiden ist nicht selten dem Christi gleich, *συμπάσχομεν*, 8, 17, und also wohl anzusehen als ein Leiden um des Evangeliums willen. Sie können sprechen von *τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* und darum umso mehr mit sehnlichem Verlangen nach der zukünftigen Herrlichkeit ausschauen, 8, 18. 23. Sie bedürfen des trostreichen Gedankens, dass Gott denen, die ihn lieben, alles zum Besten dienen lässt, dass er stets für sie ist, wer auch gegen sie sein möge, und dass nichts sie scheiden soll von der Liebe Christi und Gottes, 8, 28. 31. 35—39. Indessen drohen fortwährend: Trübsal, Bedrängnis, Verfolgung, Hunger, Blösse, Gefahr und das Schwert. Sie werden wie Schafe zur Schlachtbank geführt, getötet um der Sache willen, die ihnen über alles heilig ist und die sie mit Aufopferung verteidigen, sodass sie am Ende „mehr als Überwinder“ sind, V. 35—37.

Diese Anspielungen auf blutige Verfolgungen, die die Gläubigen schon in weitem Umkreis erlitten haben, weisen auf

eine spätere Zeit, wie Bruno Bauer III, 65 bemerkte. Vor Nero treffen wir keine Spur einer derartigen Verfolgung zu Rom, und was in der Hinsicht nach dem grossen Brande von 64 geschehen sein soll, trägt nicht den Charakter einer allgemeinen Christenverfolgung und könnte ja auch nicht der Anlass zu dem sein, was Paulus fünf Jahre früher geschrieben hatte. Überdies meint man, dass der Apostel selbst ein Opfer der Verfolgung geworden ist.

Israels Verwerfung.

Aus Röm. 9—11 geht deutlich hervor, wie damals viele sich ernstlich mit der Tatsache abzufinden suchten, dass Israel, Gottes auserwähltes Volk, den Segnungen des Christentums fern blieb. Warum sind sie ausgeschlossen, denen doch in erster Linie die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissung bestimmt sein sollte? Die Frage, die Verstand und Gemüt bewegte, verlangte eine Beantwortung. Aber sie konnte erst gestellt und beantwortet werden, wenn tatsächlich Israel, abgesehen von einigen Ausnahmen, die die Regel bestätigten, ausserhalb des Christentums stand. Dazu war nötig, dass das Evangelium in weitem Umkreis verkündigt war. Dies wird denn auch durchweg vorausgesetzt und 10, 13—18 mit viel Worten gesagt. Das Evangelium ist überall gepredigt, aber nicht alle haben darauf gehört und das Gesprochene zu Herzen genommen. Niemandem hat die Gelegenheit gefehlt zur neuen Lehre hinzuzutreten, aber die meisten haben nicht gewollt, 11, 7.

Wenn es auch unmöglich ist, die Zeit genau anzugeben, wo man so sprechen konnte, so war es doch sicher im J. 59 noch zu früh dazu. Die Predigt des Evangeliums unter den Heiden war damals, nach der gewöhnlichen Annahme, sozusagen eben erst in vollem Gang. Israel, wenigstens Israel in der Zerstreuung, hatte noch nicht an allen Orten Gelegenheit gehabt, das Evangelium kennen zu lernen. Es hatte sich noch nichts ereignet, was zu der Annahme berechtigte, dass dies Volk als ausgeschlossen betrachtet werden musste, als abgehauen von dem Stamm, als von Gott verworfen, 11, 17—21, nichts, worin man eine Offenbarung der „Strenge Gottes“ sehen konnte, nichts,

warum die Juden schon „gefallen“ genannt werden konnten, nichts, was eine Erklärung gibt zu der Aufforderung: ἴδε ... ἀποτομίαν θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, 11, 22. Dazu war mindestens Jerusalems Fall im J. 70 nötig, die erste bedeutsame Tatsache nach Jesu Tode, worin Christen ein Strafgericht sehen konnten.

Die Frage nach Israels Verwerfung, wie sie Röm. 9—11 behandelt wird, weist also auf eine beträchtlich spätere Zeit hin als die des Paulus, † 64.

Fehler in der Form.

Im ganzen genommen gibt sich der Brief als ein Brief des Paulus an die Gemeinde zu Rom. Zuweilen jedoch fällt der Schreiber aus seiner Rolle und verrät sich als einen solchen, der später lebt und unter der Maske des Paulus schreibt, indem er gegen die Zeitverhältnisse oder den Anstand, die Bescheidenheit, die Demut und gegen den gesunden Menschenverstand des Apostels verstösst. Zu dem, was zu diesem Punkte schon erwähnt wurde, füge man noch folgendes.

Mehrmals spricht nicht so sehr Paulus als vielmehr der Mann, der sich bewusst ist, eine Partei, eine Richtung zu repräsentieren. Dann sagt er z. B.: wie wir gelästert werden und wie etliche sagen, dass wir sagen etc. 3, 8; haben wir etwas voraus? V. 9; wir schliessen, V. 28; was wollen wir sagen? 3, 5; 4, 1; 7, 7; 8, 31; 9, 14. 30; wir wissen, 3, 19; 7, 14; 8, 22. 26; 13, 11; wir sagen, 4, 9. Man beachte ferner Stellen wie 3, 31; 5, 1—11; 6, 1—9; 7, 5. 6; 8, 4. 23—25; 13, 11—13.

Jemand, der vorzugsweise dort das Evangelium verkündet, wo Christus unbekannt ist, um nicht auf fremdem Grunde zu bauen, 15, 20, kann nicht „ohne Unterlass“ an eine Christengemeinde denken, die er nicht gestiftet hat, 1, 9. Doch auch abgesehen davon ist die Schilderung von des Apostels Verlangen nach Bekanntschaft mit den Römern, 1, 9—12, zu übertrieben, um wahr und des Paulus würdig heissen zu können, wenn man bedenkt, wie hoch die Gemeinde nach V. 8 und 12 stand, oder dass niemals irgend eine Beziehung zwischen ihr und dem Apostel bestanden hat und dass er in seinem Gebiet nicht um Arbeit verlegen zu sein brauchte.

In dem Worte *κλητός* bei *ἀπόστολος*, 1, 1, vgl. V. 5, liegt Polemik, das Bestreben, das Recht des Apostels auf diesen Namen zu verteidigen, was sich für Paulus den ihm unbekannten Römern gegenüber nicht gehörte und was den späteren Schriftsteller verrät, der seinen Paulus von vornherein gegen die Verdächtigung schirmen will, er sei kein Apostel gewesen.

Wer sich einen Schuldner von Griechen und „Barbaren“ nennt, 1, 14, spricht aus dem Bewusstsein des Griechen heraus und ist nicht der geborene Jude Paulus (vgl. 1. Kor. 11, 4).

Die starken Beteuerungen der Liebe des Paulus zu Israel, 9, 1—3; 10, 1, stimmen nicht mit seinem Eifer, um das Evangelium, wenn nicht ausschliesslich, so doch fast ausschliesslich den Heiden zu verkünden und sich also nicht der Bekehrung der Juden zu widmen. Sie haben überdies keine Beweiskraft bei denen, die im Apostel die gegenteilige Gesinnung vermuteten und für ihre Meinung die rechte Stütze fanden in dem, was ihnen von seiner Wirksamkeit unter den Heiden bekannt war. Sie haben nur Sinn, wenn man sie betrachtet als ihm in guter Absicht in den Mund gelegt, als man ihn und in ihm den Paulinismus beschuldigte, sich nicht um die Verwerfung der Juden zu kümmern, ein Vorwurf, der, wie schon S. 159 bemerkt, nicht zu Lebzeiten des Paulus erhoben werden konnte.

Dass Paulus sich auf den Israeliten Paulus beruft zum Beweise dafür, dass Gott sein Volk nicht verstossen hat, 11, 1, klingt in demselben Masse töricht, wie es bei einem jüngeren Freund und Bewunderer des Apostels verständlich ist.*)

In den Mund des Paulus passt kein: „insofern“ ich Heidenapostel bin, als ob er das nicht in erster Linie sein wollte und als ob er die Heidenbekehrung nur als ein geeignetes Mittel ansähe, um Israel eifersüchtig zu machen, 11, 13—14.

Tat Paulus keine „Zeichen und Wunder“, — um ihn nicht als Wundertäter annehmen zu müssen, hat man ohne genügenden Grund die Stelle 15, 19 für interpoliert erklärt, — dann

*) Es sei hier noch auf Th. T. 1905 S. 347 verwiesen, wo Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga aus Röm. 7, 9 nachweist, dass „Paulus“ keine bestimmte Person, sondern die ganze Menschheit repräsentiert.

Der Übersetzer.

hören wir hier nicht den Apostel selbst, sondern jemanden, der schon zeitlich soweit von ihm absteht, um Wahrheit und Dichtung in seinem Leben vermengen zu können.

Eine so übertriebene und der Überlieferung widersprechende Vorstellung wie die, dass Paulus überall, von Jerusalem bis Illyrien, gepredigt hatte, so dass er „in diesen Gegenden keinen Raum“ mehr für seine Arbeit fand, 15, 19. 23, verrät deutlich den Einfluss der dichtenden Phantasie einer späteren Generation, die voll Bewunderung auf die Wirksamkeit des Meisters hinschaut.

Die von Paulus 15, 31 erbetene Fürbitte setzt Kenntnis von zwei Tatsachen voraus, die der noch unbekannten Zukunft angehörten zur Zeit, als nach der gewöhnlichen Annahme unser Brief geschrieben wurde. Erstens: die Ungläubigen in Judaea werden Paulus bedrängen, Act. 21, 27 ff., zweitens: seine Dienstleistung wird den Heiligen dort nicht angenehm sein, Act. 11, 27—30; 24, 17 (van Manen, Paulus I. S. 107, 141). Bei 16, 1 mag man fragen, ob das Amt von Diakonissen, vielleicht nur noch 1. Tim. 3, 11 im N. T. erwähnt, schon im J. 59 bestand. Vgl. Steck, Galaterbrief S. 275.

Dass „alle Gemeinden der Heiden“ dankbar waren für die durch Priska und Aquila dem Paulus erwiesene Hilfe, ist greifbare Übertreibung. Man wird nicht den Apostel für die unziemliche Selbsteinschätzung verantwortlich machen, die in dieser Bemerkung liegt, aber die Worte lassen sich verstehen als Ausdruck der Hochhaltung und Wertschätzung des „Paulus“ seitens seiner Anhänger.

Als Paulus, wie man annimmt, zu Korinth seinen Brief an die Römer schrieb, war er ein freier Mann und konnte also nicht von seinen „Mitgefangenen“ sprechen, 16, 7. Ebensowenig ist es wahrscheinlich, dass diese, Andronicus und Junius, „angesehen unter den Aposteln“, bereits vor Paulus, also vor dem Jahr 35 oder 36, Christen geworden sind, wie doch dasteht: *οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ.* Der Schreiber spricht hier, als wäre er der Paulus der *Περίοδοι Παύλου*, ein jüngerer Zeitgenosse der ersten Jünger, dem überall viele Bekenner des Christentums voraufgegangen sind (vgl. van Manen, Paulus I, 176). So kann er, indem er an die Zwölf denkt, die „Apostel“ erwähnen, als hätte er selbst kein Anrecht auf diesen Namen.

Es ist nicht gut denkbar, dass Paulus, ehe er jemals in Rom gewesen war, so viel Kenntnisse besass, wie 16, 3—15 vermuten lässt, weshalb Holtzmann, Einl. 2. Aufl. S. 273 meint, die Namen könnten wohl der ältesten „Lokalsage" entlehnt sein. Wie dem auch sei, wir hören hier wiederum nicht Paulus, sondern einen andern, der ihn später so sprechen lässt.

Wir lesen 16, 16: *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.* Ist es denkbar, dass Paulus jemals einen derartigen Auftrag erhalten hat? Der Ausfall gegen die Irrlehrer, 16, 17—20, passt nicht in die Zeit des Paulus ums J. 59 und ist nur zu erklären als eine Warnung, die ihm später in den Mund gelegt wurde, damit die Gutgesinnten sich in ihrem Streit gegen die Irrlehrer auf ihn berufen können sollten.

Geschriebene Evangelien.

In unserm Brief an die Römer kommen einige Spuren von Bekanntschaft mit einem geschriebenen Evangelium vor. Zuerst 1, 9, wo die Rede ist vom „Evangelium seines Sohnes", als von dem Grunde, worauf das Dienen Gottes im Geist bei Paulus ruht. Dort hat er gelesen, was ihn gelehrt hat zu brechen mit jedem Versuch, Gott auf äusserliche Weise zu dienen, durch Besuch des Tempels oder der Synagogen, durch Darbringung von Opfern, durch Fasten oder Beachten heiliger Tage, und er hat an die Stelle gesetzt: ein Dienen Gottes mit Herz und Leben, ein unmittelbares Aufgehen und Verkehren mit Gott im Geist. Ja, so allein haben die Worte: *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* einen guten Sinn und nicht, wenn man dabei, wie gewöhnlich, an ein Gott-Dienen denkt, das in der Predigt des Evangeliums besteht. Dann würde doch die *λατρεία* wiederum in der Erfüllung einer vorgeschriebenen Pflicht gesucht werden. Die Predigt des Evangeliums ist, so wenig wie der äusserliche Priester- oder Tempeldienst, ein Gottesdienst „im Geist und in der Wahrheit". Und wenn man meint, dass Paulus sie so ansehen durfte, so konnte er sie doch nimmermehr einen Dienst „in meinem Geist" nennen, da sie ja doch nicht „in seinem Geist" stattfand. Auch ist nicht annehmbar, was uns Weiss im Anschluss an de Wette, van Hengel,

Godet, Volkmar und Holsten glauben machen will, dass hier *τὸ εὐαγγέλιον=τὸ εὐαγγελίζεσθαι* ist. Die Worte haben jedes für sich seine eigene Bedeutung und dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Von Gott reden heisst nicht Gott dienen, am allerwenigsten Gott im Geist und in der Wahrheit dienen. Darum sagt die Erklärung nichts: „Weil seine evangelische Verkündigung von dem Sohne Gottes handelt, wird sie stets zu einem Gottesdienst im eigentlichen Sinne" (Weiss). Man weiss mit den Worten nichts anzufangen, solange man an die Predigt des Evangeliums denkt, und das hat Weiss vielleicht bewogen, *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* zu streichen. Dafür ist aber kein Grund vorhanden. Sobald man an ein geschriebenes Evangelium denkt, ist alles deutlich.

Die zweite Stelle, wo das Evangelium erwähnt wird, ist 2, 16, wo Paulus mit den Worten *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* auf das Buch hinweist, wo man mit Worten oder in anschaulichen Bildern dargelegt finden kann, dass Gott am Gerichtstage die verborgenen Gedanken und Taten der Menschen durch Jesus Christus richten wird. Die Alten, darunter Origenes, Hieronymus, Eusebius, haben es gut begriffen und Bauer, III 65, und Steck, Gal. 195—97, sind mit Recht auf ihre Erklärung zurückgekommen. Man denkt gewöhnlich an die Predigt des Evangeliums durch Paulus; doch dessen besondere Erwähnung hat hier keinen Sinn, da weder das Richten am Gerichtstag überhaupt, noch das Richten der verborgenen Gedanken und Taten der Menschen, noch das Richten durch Christus ein besonders paulinisches Lehrstück war im Unterschied von der Lehre der andern Apostel. Auch liegt in dem Ausdruck gar nicht, dass der Schreiber etwa das genannte Evangelium von einem andern unterscheiden wollte. „Hätte er das tun wollen, dann hätte er statt des pron. personale vermutlich das pron. possessivum gebraucht, sodass man läse: „*κατὰ τὸν ἐμὸν εὐαγγέλιον*", sagt van Hengel unter Hinweis auf 1. Kor. 1, 15; 7, 40 und „andere Stellen". Und Weiss bemerkt: „Zu *μου* genügt Calvins Note: suum appellat ratione ministerii, aber eine Unterscheidung von der Predigt anderer Apostel, oder gar falscher, besonders judaistischer Lehrer, ist dadurch keineswegs indiziert!" Aber damit ist dann auch dem ganzen Ausdruck

in diesem Zusammenhang jede Bedeutung genommen, wenn wir an die mündliche Predigt des Apostels denken sollen. Baljon findet es merkwürdig, dass zwei Minuskel die betreffenden Worte nicht haben und hält mit Weiss den ganzen Vers für nicht ursprünglich. Aber damit ist die Bedeutung der Worte *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν* (*μου*) nicht erklärt von dem Zeitpunkte an, wo sie in den Text hineingekommen sind, sei es als Zusatz des Schreibers von Röm. 15—16 (Br. Bauer), sei es mit dem ganzen V. 16 als ursprüngliche Randbemerkung zu *δικαιωθήσονται*, V. 13, die in den Text geriet (Baljon), sei es bei der Bearbeitung von 2, 12—16 (S. 52 f.). Sie gehören für uns wie der ganze V. 16 zum kanonischen Text, und da haben sie keinen Sinn, ausser wenn man sie mit oder ohne *μου* erklärt als gebraucht im Hinblick auf ein schriftliches Evangelium.

Wir treffen denselben Ausdruck: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* noch einmal und zwar, merkwürdig genug, wieder in einem der jüngsten Bestandteile unsers Briefes, 16, 25, weshalb Bauer und Steck keinen Wert darauf legen wollten und andere sich mit der Bemerkung begnügten, dass V. 25—27 „in ihrer jetzigen Gestalt nicht von Paulus stammen können" (Baljon, 38). Sie gehören indessen zum kanonischen Text des Briefes und müssen so gut wie möglich erklärt werden. Der Verfasser stellt dies „Evangelium" nicht gegenüber, aber neben die „Predigt von Jesus Christus". Darin stimmen beide überein, dass Gott mächtig ist, die angeredeten Leser im Glauben zu stärken. Sie können dem in beiden nachgehen und es liegt nahe, bei *εὐαγγέλιον* und *κήρυγμα* an zwei Schriften zu denken.

Es ist also ein geschriebenes Evangelium vorhanden, worauf unser Briefschreiber einige Mal verweist und woran er natürlich öfter, ohne es deutlich zu sagen, z. B. 11, 28 (vgl. auch *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* 1. Kor. 9, 18; 2. Kor. 8, 18; 2. Tim. 2, 8 und 1. Tim. 1, 11) gedacht haben kann. Zuweilen hat er das eine oder andere aus dem Evangelium übernommen. Wenigstens lassen einige Worte, die eine starke Übereinstimmung mit Ausdrücken und Sätzen aus einem unserer Evangelien verraten, es vermuten. Vielleicht schon *ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν*, 2, 19, verglichen mit Act. 15, 14; Lk. 6, 39; *φῶς τῶν ἐν σκότει*, 2, 19, verglichen mit

Matth. 5, 14; Lk. 11, 35; ὁ κρίνων, 2, 1, verglichen mit Matth. 7, 1; Lk. 6, 37. Doch besonders schlagend ist die Stelle 12, 14: εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε, verglichen mit Matth. 5, 44; Lk. 6, 28; ferner die Erwähnung der Liebe als der Erfüllung des Gesetzes, 13, 8—10 (Gal. 5, 14), verglichen mit Matth. 22, 34—40; Mk. 12, 28—34; Lk. 10, 25—27; ferner ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ, 14, 12, verglichen mit Matth. 12, 36. (Vgl. auch 1. Kor. 7, 10 mit Matth. 5, 32; Mk. 10, 11; Lk. 16, 18. — 1. Kor. 9, 14 mit Matth. 10, 9—10; Mk. 6, 8—10; Lk. 10, 4. 7. — 1. Kor. 11, 23—26 mit Matth. 26, 26—29; Mk. 14, 22—25; Luk. 22, 19—23. — 1. Kor. 15, 3—8 mit Matth. 28; Mk. 16; Lk. 24. — 1. Kor. 15, 25 mit Matth. 22, 44; Mk. 12, 36; Lk. 20, 43. — 2. Kor. 1, 17 mit Matth. 5, 37. — Steck, Gal. 163—211.)

Doch kann bei keiner dieser Stellen die Rede davon sein, dass aus einem unserer kanonischen Evangelien zitiert wäre, und die Annahme der Alten, die von Origenes, Hieronymus, Eusebius erwähnt und geteilt wird, und die Steck verteidigt, dass Paulus unser Lukasevangelium gebraucht habe, muss abgewiesen werden. Dafür ist die Übereinstimmung zu schwach und die Verschiedenheit zu gross.

Doch dürfen wir aus den angeführten Beispielen den Schluss ziehen, dass der Schreiber unseres Briefes mit einem Buch bekannt gewesen ist, das einem unserer synoptischen Evangelien sehr ähnlich war. Dies Werk war sicher nicht, wie Resch in seinen „Ausserkanonischen Evangelienfragmenten“ annimmt, ein hebräisch geschriebenes Evangelium des Apostels Matthäus. Denn für ein ursprünglich hebräisches Evangelium, das Paulus benutzt hätte, spricht gar nichts, und die Annahme eines solchen Evangeliums entbehrt überhaupt der Begründung, wie Loman nachwies, Th. T. 1891, 596—601. Viel eher werden wir an das in dem Brief selbst erwähnte „Evangelium“ denken, welches 1, 9 „das Evangelium von dem Sohne Gottes“ heisst und welches Paulus 2, 16 sein Evangelium nennt. War es vielleicht dasselbe, das die Marcioniten gebrauchten? Paulus war ihr Apostel, und was er gutgeheissen hatte, durfte auch ihre Zustimmung finden. Sie hatten auch nur ein Evangelium,

welches sie das Evangelium oder ihr Evangelium nannten, ohne es an einen bestimmten Namen zu knüpfen, nicht als ob sie darin etwas Ungehöriges gesehen hätten, sondern weil „das Evangelium" keine nähere Bezeichnung nötig hat, wenn man es nur in einer Form kennt, mit andern Worten: wenn man nur ein Evangelium besitzt. Tertullian vermutet zwar etwas anderes, doch nur, weil er wieder einmal feindselig ist, wie deutlich aus seinen Worten hervorgeht: Marcion evangelio suo nullum adscribit auctorem, quasi non licuerit illi titulum quoque affingere, cui nefas non fuit ipsum corpus evertere, adv. Marc. IV, 2. Die Katholiker hielten das Evangelium der Marcioniten für ein verkürztes Lukasevangelium, während diese selbst behaupteten, den unverfälschten Text zu haben, den die Katholiker verändert und erweitert hätten[1]. Das Werk hatte deshalb nach dem einstimmigen Zeugnis von Freund und Feind viel von unserm Lukasevangelium, aber es sah hier und da anders aus. Dasselbe gilt, wie wir sahen, von dem von Paulus benutzten Evangelium.

Die Überlieferung, nach der man das dritte Evangelium dem Paulus zuschrieb — nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent, Tertullianus, adv. Marc. IV, 5, — oder, was auf dasselbe herauskommt, es für das Werk des Lukas, des Begleiters des Paulus, erklärte, worin er *τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον* niedergeschrieben hätte (Irenaeus bei Eusebius V, 8, 3) weist auch hin auf die frühere Existenz eines Evangeliums, das „Paulus" im Hinblick auf den Inhalt, den Geist und die Richtung das „seine" hätte nennen können. Dies kann nun wohl für die Komposition unseres Lukasevangeliums gebraucht sein, darf aber nicht damit identifiziert werden, wie sich klar ergeben hat aus dem Streit, den man über den paulinischen Charakter unsers 3. Evangeliums geführt hat.

Haben wir Recht, mit Volkmar und Holsten einen solchen Charakter, wenn auch nur zum Teil, unserm Markusevangelium zuzuerkennen — ich würde es auch im Blick auf einige Stücke

[1]) Meyboom, Marcion en Marcionieten, S. 124—28, und Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I, 80—92.

unsers Matthäusevangeliums tun —, dann finden wir eine neue Spur des von Paulus zu Rate gezogenen *εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* sc. *τοῦ θεοῦ*, Röm. 1, 9, in Mk. 1, 1 nach der Lesart von B und andern Zeugen: *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ.* Die beiden letzten Worte, von Tischendorf mit א in der editio octava weggelassen, in der septima noch gehalten, können nach Westcott und Hart mit ebenso viel Recht gehalten wie verworfen werden. Sind sie ursprünglich, dann scheint mir der ganze Satz entstanden zu sein daraus, dass man in unserm 2. Evangelium ein paulinisches Evangelium, das nach seinem Inhalt war *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, verschmolz mit einem vorpaulinischen Werk, in dem die evangelische Geschichte behandelt wurde, vielleicht wohl unter dem Titel *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Evangelium verkündigen, *εὐαγγελίζεσθαι*, ist das Werk des Paulus, Röm. 1, 15; 15, 20; 1. Kor. 1, 17; 9, 16. 18; 15, 1. 2; 2. Kor. 10, 16; 11, 7; Gal. 1, 16; 4, 13; Predigen, *κηρύσσειν* das der älteren Apostel, Matth. 10, 7; Mk. 3, 14; 6, 12. Röm. 16, 25 steht des Paulus Evangelium neben der Predigt von andern. Clemens Alexandrinus macht uns bekannt mit der Predigt des Petrus, *τὸ κήρυγμα Πέτρου.* Hom. XVII, 19 beklagt Petrus sich, dass Simon, hier = Paulus, von seiner Predigt schlecht gesprochen hat; *τὸ δι' ἐμοῦ κήρυγμα ἐλοιδόρεις.* Die Worte *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζεσθαι* kommen in diesem antignostischen und insofern auch antipaulinischem Werk nicht vor.

Wie man auch über das Evangelium urteile, das Paulus gekannt und gebraucht hat, jedenfalls war es ein geschriebenes Evangelium und darin liegt ein neuer Beweis, dass der Brief aus späterer Zeit stammt, als man gewöhnlich annimmt. Die Freunde der Überlieferung, die mit Origenes, Hieronymus, Eusebius und anderen in dem Evangelium unser Lukas-Evangelium begrüssen wollen, sehen sich vor die Notwendigkeit gestellt, den Brief nicht vor das Ende des 1. oder den Anfang des 2. Jahrhunderts, wenn nicht noch später, anzusetzen, es sei denn, dass sie den Mut hätten, unser 3. Evangelium als das Werk des Lukas anzusehen, entworfen und vollendet, ehe Paulus, z. B. im J. 57 oder 58, seinen ersten Brief an die Korinther schrieb.

Acta.

Im Brief an die Römer werden einige Einzelheiten über das Leben und die Schicksale des Paulus erzählt, die offenbar nicht richtig, aber ebenso wenig völlig frei erfunden, sondern der Überlieferung entlehnt sind. Dazu gehört schon, dass er ist „ein berufener Apostel, auserkoren für die Verkündigung des Evangeliums Gottes“, der durch „unsern Herrn Jesus Christus“, obwohl dieser nicht mehr auf Erden wirksam ist, Gnade und Apostelamt empfangen hat, um Heiden zum Glaubensgehorsam zu bringen, 1, 1. 5. Aber dazu gehört besonders, was wir in Beziehung auf die erwähnte ihm geschenkte Gnade, 15, 16—31, lesen. Da hören wir, dass er ist und sein muss: ein *λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, Ausdrücke, die in Verbindung mit den unmittelbar folgenden Worten: *ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, 15, 16, des Apostels Wirksamkeit in ein eigenartiges Licht setzen, als hätte er im Christentum die Rolle eines Priesters zu erfüllen, dem aufgetragen ist, die Heiden Gott darzubringen. Die ganze Vorstellung ist nach Form und Inhalt so gesucht, so darauf berechnet, Eindruck zu machen und den Leser zur Bewunderung des Helden zu stimmen, dass man sofort einsieht: hier spricht nicht Paulus über sich selbst, sondern ein anderer, der überzeugt ist von den grossen Verdiensten des Apostels in Sachen der Predigt des Evangeliums unter den Heiden.

Keine persönliche Erinnerung, aber ausgeschmückte Lebensbeschreibung ist die Versicherung, dass Christus durch Paulus „Zeichen und Wunder“ tat, 15, 18—19.

Wir hören nicht die volle Wahrheit, sondern durch Überlieferung „geheiligte“ Übertreibung, wenn es heisst, dass Paulus „von Jerusalem aus und im Umkreis bis nach Illyrien“ getan hat, was er für die Verkündigung des Evangeliums von Christus tun konnte, sodass er in den Gegenden, wo er sich damals befand, nichts mehr zu tun hatte, 15, 19. 23.

Paulus macht Pläne. Er muss nach Jerusalem reisen, um den Heiligen dort eine Beisteuer zu bringen, wozu ihn die Brüder in Mazedonien und Achaia in den Stand gesetzt haben.

Dann will er nach Spanien gehen und auf der Durchreise die Gemeinde in Rom besuchen, 15, 24—29. Doch wie wenig diese „Pläne“ den Namen verdienen, die hier dem Paulus zugeschoben werden, geht deutlich aus der in V. 30 und 31 folgenden Ermahnung hervor. Die Römer möchten für ihn Fürbitte tun, sagt er, *ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις γένηται*, mit andern Worten: er fürchtet, dass die Ungehorsamen in Judäa ihm Unannehmlichkeiten bereiten werden, und dass seine Dienstleistung nicht gut aufgenommen werden wird bei den Heiligen in Jerusalem. Warum steht er dann nicht ab von dieser Reise und sendet das Geld durch einen andern nach Jerusalem, während er selbst sofort seinem sehnlichen Verlangen nach Bekanntschaft mit den Römern nachgeben könnte? Wir hören es nicht und verstehen es nicht. Ebenso wenig begreifen wir, welchen Grund er hatte, sich zu fürchten. Wenn man ihm nicht die Kunst zutraut, in der Zukunft zu lesen, und ihm nicht das unbegreifliche Verlangen zuschreibt, nichtsdestoweniger ganz unnötig in sein Verderben zu rennen, lässt sich die hier vorausgesetzte Furcht nicht anders erklären als aus der Überlieferung, die von den Unannehmlichkeiten zu erzählen wusste, die Paulus in Jerusalem finden sollte, und von dem Undank, womit man seinen Liebeserweis dort belohnen sollte.

Man kann geneigt sein, anzunehmen, dass unser Schreiber die Überlieferung aus der Apostelgeschichte kannte; doch bei näherer Überlegung stellt sich dies als nicht wahrscheinlich heraus und wir müssen vielmehr annehmen, dass er von dem Buch keinen Gebrauch gemacht hat. In der Apostelgeschichte wird wohl von heftigem Widerstand gesprochen, den Paulus zu Jerusalem von seiten der Juden vorfand, 21, 27 ff., aber absichtlich wird hinweggeglitten über die Tatsache, dass die Gläubigen die Liebesgabe nicht freundlich annahmen, 21, 17—26.*) Was andeutungsweise 24, 17 und in anderm Zusammenhang 11, 27—30 darüber vorkommt, würde nicht leicht jemand be-

*) Vgl. van Manen, Paulus I. S. 107, 113, 141.

wogen haben, Paulus die Bitte von Röm. 15, 31 betreffs der *διακονία* auf die Lippen zu legen. Dazu kommt noch folgendes: hätte unser Briefschreiber die Apostelgeschichte benutzt, dann sollten wir ausser der Anspielung auf den Widerstand der »Ungehorsamen« und den Undank der »Heiligen« auch irgend eine Andeutung der Gefangenschaft des Apostels zu Jerusalem, Cäsarea und Rom erwarten. Aber darüber schweigt er nicht nur, sondern er folgt offenbar einer anderen Überlieferung als der, die wir in der Hinsicht aus Act. kennen. Er weiss oder meint zu wissen, dass Paulus nach dem Schreiben des Briefes an die Römer aus Griechenland nach Palästina reiste, um den Heiligen zu Jerusalem mit den Liebesgaben der Gläubigen unter den Heiden zu dienen, dass dies Werk gleichwohl nicht gut aufgenommen wurde von den Heiligen, indem sie selbst oder andere »Ungehorsame« ihm viel Beschwerde machten, und dass er danach ungehindert nach Rom zog, mit der Absicht, dann weiter Spanien zu besuchen. Die Kenntnis dieser Dinge hat er so wenig aus Act. schöpfen können wie die Versicherung, dass Paulus und die Seinen die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* hatten, 8, 23, da dies nach Act. 2 von ganz andern Personen gilt, oder wie den Anspruch, dass er ganz besonders ein »berufener Apostel« sein sollte, bestimmt, unter den Heiden das Evangelium zu predigen, 1, 1. 5, wo doch nach Act. 10—11; 15, 7 Petrus und andere bereits vor ihm zu diesem Werk auserkoren waren. Die Erwähnung von Priska und Aquila, Röm. 16, 3, mag an Aquila und Priscilla denken lassen, Act. 18, 2. 18. 20, doch entspricht der Name der Frau, *Πρίσκα*, so auch 1. Kor. 16, 19 und 2. Tim. 4, 19, nicht ganz der Form *Πρίσκιλλα*. Timotheus, Lucius, Jason, Sosipater, Gaius und Erastus, Röm. 16, 21—23 erwähnt, kommen zwar alle in unserer Apostelgeschichte vor, wenn Sosipater derselbe ist wie Sopater, aber an verschiedenen Stellen, 17, 5; 19, 22; 20, 4, zum Teil auch in anderer Gesellschaft und, soweit sie zusammen erwähnt werden, nicht in derselben Reihenfolge, — Gründe, warum schwerlich von Abhängigkeit von Act. gesprochen werden kann. Aber jedenfalls war das Werk, das der Verfasser benutzte, ein Werk, worin das Leben des Paulus wenigstens mit einigen legendenhaften Zügen ausgeschmückt

war, d. h. also dass es erst nach dem Tode des Apostels geschrieben werden konnte.

D. Nationalität des Briefschreibers.

Ungeachtet der entschiedenen Versicherung des Schreibers, dass er ein geborener Israelit ist, 9, 3—4; 11, 1 (vgl. 4, 1; 2. Kor. 11, 22; Gal. 1, 13—14; 2, 15) tritt er durchweg als Grieche auf. Er spricht griechisch und er denkt griechisch. Wer ihn verstehen will, muss, wie Holsten*) sagt, versuchen, in seine Muttersprache zu übertragen, was von ihm »griechisch gedacht« ist.

Er spricht aus dem Bewusstsein nicht des Juden, sondern des Griechen, wie schon S. 161 bemerkt wurde, wenn er erklärt, sich als Schuldner zu wissen von »Griechen und Barbaren« 1, 14, ebenso wie der Schreiber von 1. Kor. 11, 4, der es unziemlich für einen Mann nennt, mit bedecktem Haupte zu beten. Vielleicht gilt dies auch von der Frage: *τί οὖν; προεχόμεθα;* 3, 9. Bei gewöhnlicher Auffassung ist man so ratlos, dass van Hengel und van de Sande Bakhuyzen den Text für hoffnungslos verdorben hielten. Diejenigen, die nach der gängigen Erklärung übersetzen wollten: haben wir (Juden) etwas voraus (vor den Heiden), gingen über die Schwierigkeit hinweg, dass *προεχόμεθα* nicht = *προέχομεν* ist, indem sie mit Weiss, Oltramare, Baljon im Anschluss an Winer daran erinnerten, dass mediale Formen im späteren Griechisch manchmal mit aktiver Bedeutung vorkommen. Hofmann und Holsten waren auf dem rechten Weg, als sie dachten an »wir Christen« oder »wir Menschen« an Stelle von »wir Juden« und damit abweichen wollten von der gewöhnlichen Auffassung des Subjekts von *προεχόμεθα*. Denken wir an den Griechen, den wir schon 1, 14 gefunden haben, der für einen Augenblick vergisst, dass er als der gewesene Jude

*) Das Ev. des Paulus, p. XIV, geschrieben im J. 1880, also ehe es nötig scheinen konnte, wie in der Prot. Kirchenzeitg. 1889, 366, Steck gegenüber den Nachdruck zu legen auf „ein durch und durch jüdisches Denken im Hintergrunde der religiösen Gedankenwelt der vier paulin. Hauptbriefe.“

Paulus spricht, dann ist alles deutlich. Wir brauchen nichts zu verändern, den Text nicht für verdorben zu halten und brauchen die Worte nicht in einem andern Sinn zu nehmen, als sie ihn wirklich früher und später gehabt haben. Wir hören unsern Schreiber fragen: »Was denn? Werden wir (Griechen) übertroffen (durch die Juden, deren Vorrechte wir soeben V. 1 und 2 erwähnten)? Nicht eigentlich. Denn (was sie auch voraus haben mögen), wir haben ja zuvor schon die Klage gestellt gegen Juden so gut wie Griechen, dass sie alle unter der Sünde seien.«

Fast immer, wenn unser Verfasser über die Juden spricht, macht er den Eindruck, als ob er nicht nur kein geborener Jude ist, sondern jemand, der immer ausserhalb des Judentums gestanden hat und in keiner geistigen Verwandtschaft mit ihnen steht. Man denke an seine ganze Stellung gegenüber dem Judentum, seinen Sitten und Gebräuchen, insonderheit dem Gesetz, S. 119; an die Gleichstellung von »Jude und Grieche« (ohne das später zugefügte *πρῶτον* S. 52) in betreff des Evangeliums, 1, 16; 10, 12; an die Strafe für Sünde und Lohn für Tugend, 2, 9—10; an das Sein aller unter der Sünde, 3, 9. Man achte darauf, wie er sich dem Juden gegenüberstellt, wenn er sagt: *εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ*, 2, 17; *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν . . . . ἀλλ᾽ ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος*, 2, 28. 29; *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου*, 3, 1; *ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν*; 3, 29 (vgl. 1. Kor. 1, 22—24; 9, 20; 2. Kor. 11, 24; Gal. 2, 13. 14). Niemand, der diese Worte liest, ohne zu wissen, von wem sie herrühren sollen, wird einen Augenblick daran denken, den Schreiber für einen geborenen Juden zu halten, vielmehr an jemanden denken, der weder durch Bande des Bluts noch durch Geistesverwandtschaft mit Juden verbunden ist. Manchmal kann man zweifeln, z. B. wenn es heisst: *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν*, 9, 24 (vgl. 1. Kor. 10, 32; 12, 13; Gal. 3, 28), aber auch dann nötigt uns nichts, vorzugsweise an den geborenen Juden zu denken.

Dieser tritt dagegen völlig in den Hintergrund, um ganz und gar dem Griechen Platz zu machen, sobald wir auf die Übereinstimmung eines guten Teils seiner Gedanken und Vor-

stellungen mit der Gnosis achten, S. 144—154, und dies um so mehr, als wir uns mit Harnack, D. G. [2] I, 192 überzeugt haben von dem engen Zusammenhang zwischen griechischem Geist und griechischer Philosophie einerseits und der christlichen Gnosis andrerseits. Es ist bemerkenswert, dass selbst Pfleiderer, der sich kräftig gegen das Bestreben einiger Forscher wehrt, den Paulinismus fast ausschliesslich aus dem Einfluss des Hellenismus zu erklären, doch nicht umhin kann, die grosse Bedeutung des griechischen Geistes für die Entstehung des Paulinismus anzuerkennen. Wenn er auch viel aus der Theologie der Pharisäer erklären zu können glaubt, so liegt doch auch bei Paulus, wie er uns versichert, eine ganze Reihe von Gedanken vor, »deren Ausgangspunkt in der hellenistischen Anthropologie lag.« Können wir die paulinische Theologie einerseits »den christianisierten Pharisäismus nennen, so ist er andrerseits nicht minder »christianisierter Hellenismus«. Elemente für den Aufbau seiner »neuen religiösen Weltanschauung« nahm Paulus sowohl aus der »Theosophie« der Griechen als aus der »Theologie« der Pharisäer; Urchristentum, 153—178, vgl. Paulinismus[2], Einleitung.

Ganz in Übereinstimmung mit dem durch und durch griechischen Wesen des Briefschreibers steht die Tatsache, dass er offenbar nie vom hebräischen Text des A. T., sondern fast immer von LXX Gebrauch macht. Nur zweimal, 11, 35 und 12, 19, kann das letztere zweifelhaft sein und man mag an eine abweichende Lesart oder an eine andere uns nicht bekannte griechische Übersetzung denken, aber keinenfalls an ein Benutzen des hebräischen Textes, wie Steck, Gal. 213—215 und Prot. Kirchenzeitung 1889, 983—84 dargelegt hat. Das bei der Gelegenheit von ihm genannte und erwähnte Werk von E. F. Kautzsch: de veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis 1869 hatte früher schon Holtzmann, Einleitung[2] S. 231 versichern lassen, dass Paulus von der Übersetzung der LXX »kaum je bewusst abweicht«. Von dem geborenen Juden, der als ein echter »Israelit« erzogen wurde, um nicht zu sagen: von dem früheren Schüler des Gamaliel sollte man das gewiss nicht erwarten.

Pfleiderer, Urchristentum 158 ff., wies nach, dass Paulus das Buch der Weisheit Salomonis viel benutzt hat, »eine Vorläuferin der philonischen Religionsphilosophie«. Schneckenburger hatte schon früher dasselbe getan und zugleich die Aufmerksamkeit auf deutliche Spuren von Bekanntschaft mit Philo bei Paulus gelenkt, in seinen Beiträgen zur Einleitung ins N. T. 1832. Steck, der diese Beiträge kannte, aber offenbar Pfleiderer nicht berücksichtigt hat, wie diesem wiederum Schneckenburger unbekannt gewesen zu sein scheint, hat Holsten gegenüber Nachdruck gelegt auf einige deutliche Spuren von Übereinstimmung zwischen der Weisheit Salomos und den paulinischen Briefen, so zwischen Röm. 9—11 und Philos *Περὶ ἀρῶν*; Prot. Kirchenzeitg. 1889, 1011—16. Diese wenigstens zum Teil von einander unabhängigen Bemerkungen sind umso merkwürdiger, weil sie uns sehen lassen, dass dasjenige, was man bei Paulus aus dem Judentum erklären zu müssen meint, dem alexandrinischen oder hellenistischen Judentum näher steht als dem alttestamentlichen Gedanken und eher der griechischen als der hebräischen Bibel entnommen ist. Man verliere dabei nicht die Tatsache aus den Augen, dass die Weisheit Salomonis, ursprünglich griechisch geschrieben, ebenso wie die Sprüche des Jesus Sirach, die von »Paulus« hie und da benutzt sind, zu LXX gehörte, sodass es zur Erklärung der Verwandtschaft des Paulinismus mit dem Judaismus nicht nötig ist, an jüdische Herkunft des Verfassers der Hauptbriefe zu denken oder ihm Bekanntschaft mit der hebräischen Sprache zuzuschreiben, wovon aus seinen Schriften nichts zu erkennen ist, falls man nicht etwa auf den Gebrauch solcher Worte wie *Ἀββᾶ, Σατανᾶς, μαρανα϶ά* hinweisen will, die aber »einfach aus dem urchristlichen Sprachgebrauch stammen«, wie Steck, Prot. Kztg. 1889, 984 richtig bemerkt.

Der Schluss, den wir aus alledem ziehen müssen, liegt auf der Hand: der griechisch denkende und griechisch sprechende und nur griechische Bücher benutzende Briefschreiber ist nicht der geborene Jude Paulus. Wo er das Gegenteil voraussetzt, 4, 1, und versichert, 9, 3—4; 11, 1, ist es eine Folge der Form, die er für sein Werk wählte und die es mit sich brachte, dass er auftrat, als wäre er selbst der genannte Apostel.

E. Versuche, die bestehenden Bedenken zu entkräften.

Viele haben seit Semler, besonders während der letzten 3 Jahrzehnte, etwas von den Schwierigkeiten verspürt, die zu der Überzeugung führen: unser Brief an die Römer ist nicht vom Apostel Paulus geschrieben. Aber sie haben nicht an die Schlussfolgerung gedacht, die dann allein erlaubt scheint. Sie haben vielmehr gemeint, ihnen durch die Annahme grösserer und kleinerer Interpolationen zu entgehen. Nun kann man zweifellos mehr als ein Bedenken auf diese Weise beiseite schieben, aber schliesslich lässt uns dies Verfahren doch den grössten Schwierigkeiten hilflos gegenüber stehen.

Es hilft nichts, mit den meisten Vertretern der Konjekturalkritik einige Worte oder Verse zu streichen; denn damit fallen höchstens einige Bedenken untergeordneter Art fort. Geht man aber durchgreifend zu Werk, dann verlässt man den Weg einer besonnenen Kritik. Man opfert zu gunsten der Echtheit auf dem Altar der willkürlichen Scheidung, aber man bleibt trotzdem den unbequemsten Fragen gegenüber ohne Antwort.

Viele haben Kap. 15—16 ganz oder teilweise von dem übrigen Inhalt abgesondert und dem Paulus abgesprochen, ohne jedoch zu bedenken, dass die Kapitel ein unentbehrlicher Bestandteil des Briefs in seiner gegenwärtigen Form sind, S. 28 f. — Die Arbeit ist nicht vollständig, wenn man sie wegnimmt. Die Übereinstimmung mit Kap. 1—14 ist zu gross, um sie aus einem andern Kreis oder aus viel späterer Zeit herzuleiten. Doch wäre dies auch nicht der Fall — die meisten Schwierigkeiten liegen nicht in Kap. 15—16, sondern in Kap. 1—14.

Wer mit Weisse, Kap. 9—11 und 16, 1—16, oder mit Straatman, Kap. 12—14 und 16 für Stücke hält, die ursprünglich zu einem andern nicht an die Römer gerichteten Brief des Paulus gehörten, vgl. S. 5, entgeht zweifellos dem Druck einer Menge von Bedenken, worauf wir aufmerksam gemacht haben. Aber wenn es ihm auch glücken mag, seine Auffassung wissenschaftlich zu rechtfertigen, so kann doch das, was er als des Paulus Brief an die Römer übrig behält, diesen Namen nicht tragen, da zahlreiche Anstösse durch den Wegfall von Kap. 9—11 und 16, 1—16 oder Kap. 12—14 und 16 nicht gehoben werden.

Mit Laurent (S. 6) anzunehmen, dass Paulus eigenhändig Randbemerkungen zu dem durch Tertius geschriebenen Brief hinzugefügt hat, ist gewiss ziemlich willkürlich. Es kann dadurch wohl die eine oder andere Schwierigkeit im Zusammenhang des Textes beseitigt werden, aber keiner der zahlreichen Einwürfe gegen die vorausgesetzte Abfassung durch Paulus.

Wenn man mit Renan (S. 6) annimmt — was auch recht unwahrscheinlich ist — dass Paulus selbst sofort verschiedene Ausgaben des Briefes besorgte, sodass durch sein eigenes Zutun in dem einen Exemplar z. B. Kap. 12—14 und 16, in dem andern Kap. 15 und ein Teil von 16 fehlte, so findet man doch auf diesem Wege keinen Rat für die Mehrzahl der Bedenken, die uns hinderten, Kap. 1—11 für das Werk des Paulus zu halten.

Weisse ging weiter als irgend einer seiner Vorgänger im Beschneiden des überlieferten Textes. Doch auch wenn man seiner Kritik des Stiles zustimmt, so braucht man seinen verkürzten Brief an die Römer, in den Beiträgen 1867, nur zu lesen, um sich davon überzeugt zu halten, dass auch gegen diesen Brief zwar nicht alle, aber doch ein gut Teil der Gründe angeführt werden können, die uns zwingen, den n.t.lichen Brief dem Paulus abzusprechen.

Es hilft nichts, mit Sulze, dem dankbaren Schüler Weisses, der jedoch dessen Methode nicht billigt, aus anderen Gründen eine Anzahl Einschübe und Ergänzungen anzuerkennen, »solche Beifügungen, die arglos und ohne Tendenz für den kirchlichen Gebrauch Gedankenreihen eines anderen Briefes zu dem also bearbeiteten Briefe hinzusetzten; quantitative Vermehrungen, die eine dogmatische Fortbildung nicht beabsichtigen, wenn sie auch unwillkürlich einzelne neue (aber nebensächliche) dogmatische Gedanken mit unterlaufen lassen«; und daneben eine Reihe von »Ergänzungen«, sei es von Paulus selbst, sei es von Dritten herrührend, aber jedenfalls von dem übrigen Inhalt durch eine eigenartige dogmatische Färbung sich unterscheidend. Man mag auf diese Weise zwei Strömungen, zwei »Grundanschauungen« in unserm Brief herausarbeiten und demgemäss von einer Grundschrift sprechen, die noch zu erkennen ist in 1, 16—3, 20;

3, 27—4, 25; 5, 12—14. 18—21; 7, 7—24; 8, 18—39; Protest. Kirchenztg. 1888, Nr. 42. Aber man rettet hierdurch die mit durch eigene Schuld schon stark preisgegebene Festung nicht. Ohne auf die unbefriedigende und unerlaubte Art der anempfohlenen Methode einzugehen, wogegen Steck mit Recht seine Stimme erhoben hat, Protest. Kirchenztg. 1889, Nr. 6, stellen wir die Frage, ob das, was Sulze als Brief des Paulus an die Römer übrig behält, sich noch als ein solcher Brief ausgibt. Wenn ja, dann zeigt sich doch der Inhalt, so flüchtig er auch nur skizziert ist, doch als aus einer späteren Zeit als der des Paulus herrührend, und in jedem Fall ist es doch um die Echtheit des kanonischen Briefes geschehen.

Das gilt nicht minder von dem Ergebnis, das Michelsen in seiner kritischen Untersuchung nach dem ältesten Text des Briefs an die Röm. gewinnt, Th. T. 1886—87. Er mag von einer »ursprünglichen« und von einer »Schrift des Paulus« sprechen, aber die 5 oder 6 Ausgaben, die er annimmt, sind ebenso viele Umarbeitungen und zum Teil so durchgreifend und viel umfassend, dass die letzte Ausgabe, unser kanonischer Text, wenig mehr von dem »ursprünglichen Schriftstück« an sich trägt. Wie wir übrigens über diese »ursprüngliche Schrift« urteilen sollen, ist schwer zu sagen, da der Text nicht abgedruckt noch irgendwie in einer zusammenfassenden Übersicht angedeutet wird.

Besser können wir uns eine Vorstellung machen von dem relativ kürzeren Brief des Paulus an die Römer, der durch wiederholte Zusätze endlich seine jetzige Form erhielt, nach Völters Votum, Th. T. 1889, 265—93 und nach seiner Komposition der paulin. Hauptbriefe I, 8—88. Wir hören, Komposition S. 44, dass er bestand aus 1, 1a (*Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ*); 1, 7; 1, 5. 6; 1, 8—17; Kap. 5—6 (ausser 5, 13. 14. 20 und 6, 14. 15); Kap. 12—13; 15, 14—32; 16, 21—23. Es geht indes nicht an, von diesem Brief zu versichern, dass er »alle Zeichen der Ursprünglichkeit an sich trägt«, sodass wir nicht zu zweifeln brauchten, ob er wohl vom Apostel Paulus herrühre. Im Gegenteil, wenn auch auf diese Weise das paulinische Evangelium eine grosse Vereinfachung erlitten hat, so trägt es doch noch zu viel Spuren einer entwickelten Lehre,

eines geförderten Denkens, einer Theologie, einer Christologie und einer Soteriologie, die wir in so nahem Abstand von Jesus nicht unterbringen können. Was in dieser Hinsicht schon gesagt ist, gilt auch in bezug auf die dem Paulus zuerkannten Stücke. Das im einzelnen nachzuweisen, erscheint überflüssig, umsomehr, als dem konstruierten kurzen Brief die erste Lebensbedingung fehlt: irgend ein annehmbarer Grund, dass er wirklich bestanden hat. Alles ist hier unsicher und mehr das Ergebnis des Zufalls als einer exakten Untersuchung. Hätte Völter es für richtig befunden, den Brief irgendwo in Kap. 3, 4, 7 oder 8 beginnen zu lassen statt 5, 12, so würde der »ursprüngliche« Brief ein ganz anderes Aussehen gehabt haben. Wenn es überdies richtig ist, dass das erste Schreiben, woraus nach Verlauf von Jahren unser Brief erwachsen ist, bei verschiedenen Gelegenheiten so beträchtlich erweitert und dadurch verändert ist, wie Völter im einzelnen nachzuweisen sucht, dann dürfen wir nicht mehr von »Interpolationen« sprechen, sondern nur von Bearbeitungen und müssen geradezu anerkennen, dass wir nicht mehr imstande sind, die verschiedenen Formen herzustellen, die das ursprüngliche Werk nacheinander durchlaufen hat.

Aber wäre dem nicht so und hätte Völter auch durch sein Abtrennen und Verbinden uns in den Stand gesetzt, zu lesen, was Paulus vor Jahrhunderten an die Christen zu Rom geschrieben hat, dann wäre damit noch nichts gewonnen für die Echtheit unsers neutestamentlichen Briefs. Dann wäre vielmehr auf diese Weise überzeugend nachgewiesen, dass der Brief nicht für das Werk des Paulus gehalten werden darf. Versuche zur Rekonstruktion eines ursprünglichen Briefes, die so durchgreifend und vielumfassend sind, wie sie zur Lösung von Schwierigkeiten von Sulze gewünscht und von Völter unternommen sind, schiessen zu guterletzt am beabsichtigten Ziele vorbei. Sie bringen gerade so wie die Versuche von Weisse, Straatman und Michelsen, bei denen überhaupt die Echtheit nicht in Frage kam, nur Wasser auf die Mühle derer, deren Untersuchung mit Bauer, Loman, Pierson, Naber und Steck zu der Überzeugung geführt hat: unser Brief an die Römer ist eine pseudonyme Schrift. Für die Sicherung dieses Ergebnisses hat ihre Arbeit nicht geringe

Bedeutung, aber zur Beseitigung der geltend gemachten Bedenken hat sie keinen Wert.

Das muss auch gesagt werden von dem Buche W. Brückners: Die chronologische Reihenfolge der n.t.lichen Briefe, 1890. Er sagt S. 192: »Je später diese Briefe (die Hauptbriefe) angesetzt werden, desto erklärlicher werden sie. Sie setzen doch nicht nur eine völlige Ausreifung der religiösen Begriffswelt ihres Verfassers in ihrer nach allen Seiten sich kundgebenden einzigen Originalität, sondern auch eine vieljährige Wirksamkeit des Heidenapostels in der griechischen Welt und insbesondere einen längere Zeit dauernden Bestand der Gemeinden, an welche sie gerichtet sind, voraus.« Man sieht, Brückner hat etwas von den gewichtigsten Bedenken gegen die Echtheit verspürt und sucht dem dadurch zu entkommen, dass er die 4 Briefe nicht zwischen 55—59, sondern »sehr bald nacheinander« in den Jahren 61 und 62 geschrieben sein lässt. Als ob damit schliesslich etwas Wesentliches gewonnen wäre! Man kommt dabei auch in Konflikt mit der verbreiteten Meinung, dass Paulus nach dem Schreiben seines Briefs an die Römer von Griechenland nach Jerusalem reiste, dort gefangen genommen wurde, zwei Jahr in Cäsarea, einen Winter in Malta, zwei Jahre in Rom zubrachte und dort gestorben ist. Man hat ferner bei dieser Annahme keinen Platz für die Möglichkeit, die von vielen im Interesse der Echtheit für wahrscheinlich gehalten wird, dass die Gedanken des Paulus während des Zeitraums der Abfassung der Briefe sich in einigen Punkten entwickelt oder geändert haben, sodass man nicht erstaunen dürfe über einige von einander abweichende, um nicht zu sagen einander widersprechende Aussagen. Wer so wie Brückner fühlt, wo die eigentliche Schwierigkeit liegt, für den kann es nur eine Frage der Zeit sein, wann er zu der Überzeugung kommt: die Hauptbriefe sind nicht vom Apostel Paulus geschrieben.

Oder dürfen wir annehmen, dass andere schon seit langem das Gegenteil, also die Abfassung durch Paulus, bewiesen haben? Vergegenwärtigen wir uns, wie es in dieser Hinsicht mit dem Brief an die Römer steht.

F. Beweise für die Echtheit.

Geradeaus gesagt hat bis heute, soweit mir bekannt ist, niemand daran gedacht, die Echtheit des Briefs an die Römer direkt zu verteidigen. Und doch sollten wir seit Jahren das Gegenteil erwarten dürfen. Evanson und Bruno Bauer waren totgeschwiegen oder mit einigen grossen Worten beiseite geschoben, so z. B. von Scholten, der in seiner Einleitung (1856) S. 203 und 223 Br. Bauer das Recht der Kritik absprach, weil »für ihn, der alle Schriften des Paulus für unecht erklärt, kein einziges geschichtliches Beweisstück vorhanden ist, auf grund dessen er über Paulus urteilen kann«; von Weiss, der in seinem Kommentar 1885, S. 38 im Vorbeigehen sprach von den »nichtigen Bedenklichkeiten Evansons und den Freveleien Br. Bauers«, die keinen Beifall hätten finden können; von Holtzmann, der — schon und noch — in seiner Einleitung 1885, S. 224 kurzweg versicherte: »Die von Evanson, B. Bauer und A. D. Loman unternommenen Angriffe gehören der Geschichte der Kritik an«. Ähnlich ist noch von vielen innerhalb und ausserhalb der Grenzen unsers Vaterlandes gesagt.

»Selbst die Tübinger« hatten die Hauptbriefe »unangetastet« gelassen. Damit war, wie man meinte, jedem Zweifel der Boden entzogen. Niemand trug Bedenken. Jeder sprach von den »allgemein als echt anerkannten Hauptbriefen«. Warum sollte man noch nach Beweisen fragen?

Die dies doch taten, begnügten sich in der Regel mit einer Berufung auf die sogenannten äusseren Zeugen und nannten z. B. mit Weiss die Echtheit des Briefs an die Römer dadurch »entschieden beglaubigt«. Man dachte an die Zeugnisse der »rechtgläubigen Kirche«, deren ältester Wortführer, der Paulus als Schreiber unsers Briefes nennt, Irenäus ist, und an die von Gnostikern wie Basilides, Marcion, Valentinus, Heracleon, Epiphanes und Theodotus. Doch man vergass, auch wenn man Anspielungen bei Clemens Romanus, Polycarpus und anderen, die älter sind als Irenäus, berücksichtigte, dass man in keinem Falle Zeugnisse von Zeitgenossen hörte, und dass das Urteil dieser später lebenden Männer, wie achtenswert und wahrheitsliebend sie auch gewesen

sein mögen, als Beweis für die Echtheit keinen Wert hat, weil man zu der Zeit wohl nach dem Inhalt einer Schrift, aber nicht nach ihrer Herkunft fragte. Man hatte keinen Sinn und kein Interesse für kritische Untersuchungen, wie wir sie jetzt anstellen. Es ist wohl überflüssig, nach allem, was in unsern Tagen über diesen Punkt geschrieben ist, noch besonders nachzuweisen, dass die Echtheit des Briefes nicht durch Berufung auf die sogenannten äusseren Zeugnisse bewiesen werden kann. Sonst lese man Scholten: die ältesten Zeugnisse über die Schriften des N. T. 1866; Schwegler, Nachapostol. Zeitalter I, 45—58; Holtzmann, Einleitung, 2. Aufl. 214—221. Diejenigen, die es ablehnten, den Beweis für die Echtheit den Zeugnissen des Altertums zu entnehmen, gaben höchstens einige allgemeine Bemerkungen zum besten,*) die mehr guten Willen und ehrliche Überzeugung offenbarten als wirklich wissenschaftliche, unabhängige Untersuchung, wie man das manchmal bei »Apologeten« von Beruf finden kann. Merkwürdig sind in der Hinsicht die wenigen Worte, die Holtzmann in seiner Einleitung, 2. Aufl., S. 230, der Frage nach der Echtheit der Hauptbriefe widmete. »Wenigstens inbezug auf sie,« heisst es da, »lässt sich noch ein genereller Echtheitsbeweis in der Weise führen, wie ihn . . . . . die ältere Apologetik . . . . für alle zusammen unternommen hat.«

Seit Loman seine Quaestiones paulinae 1882, 83, 86 und Steck seinen Galaterbrief 1888 veröffentlichte, ist wohl einige Veränderung eingetreten, aber im Hinblick auf den Brief an die

---

*) Lipsius tut selbst das nicht in seinem Kommentar zu Rm. Er geht aus von der Echtheit, nennt Marcion und andere nur als Zeugen für die Existenz des Briefes, widmet 10 Zeilen der Geschichte des Zweifels an der Echtheit, S. 73, und rechnet im übrigen nicht damit.

Fast ebenso verfährt Pfleiderer, Der Paulinismus, 2. Aufl., 1890. Er geht aus von der Echtheit der Hauptbriefe, erinnert S. 34—38 daran, wie sie durch Br. Bauer, Loman und Steck in Zweifel gezogen wird, versichert, dass er ihren Beweisen keine ernsthafte Bedeutung zuerkennen kann, bespricht einige Bedenken Stecks und legt Nachdruck auf das Eigenartige in der Lehrweise des Paulus und auf dessen „scharf markierte religiöse Individualität". Doch lässt er sich im übrigen auf die geltend gemachten Bedenken und auf den Wunsch nach Gründen für die gläubig angeführte Echtheit nicht ein.

Rm. hat man bis heute die Echtheit nur sehr im allgemeinen zu beweisen gesucht und nur im Zusammenhang mit den andern Hauptbriefen.

Jetzt konnte man manchmal den wehmütigen Seufzer hören, womit Holsten*) seine kritischen Briefe über die neueste paulinische Hypothese begann: »So ist denn, mein Julius, der Grund, auf dem die kritische Theologie seit Semler in hundertjähriger, mühvoller und leidvoller Arbeit den Bau ihrer Anschauung von der Entwickelung des Urchristentums aufgerichtet hatte, eitel Triebsand gewesen. Ein leichter Fusstritt zweier, dreier Männer — der Sand geriet in Bewegung, wich, sank sofort, und der Bau über ihm brach zusammen.« Das heisst mit andern Worten: man kann es nicht glauben, und man soll es nicht ruhig hinnehmen, dass man sich bis heute in der Auffassung und Darstellung des Paulinismus und seiner Geschichte gründlich geirrt hat.

Nun, das lässt sich hören und ist niemandem übel zu nehmen, am wenigsten denen, die diesem Gegenstande jahrelange Studien gewidmet haben. Indessen darf es kein Grund sein, um das, was an der neuen Anschauung anderer wahr ist, als unhaltbar abzuweisen. Beweiskraft liegt doch nicht in der Klage, selbst wenn man die greifbare Übertreibung abzieht: die Arbeit der kritischen Schule seit Semler ist vergeblich, wenn schliesslich die Hauptbriefe nicht von Paulus geschrieben sind. Im Namen der Wissenschaft musste und muss immer viel abgebrochen werden, was noch kurz vorher, mit Mühe aufgebaut, besonders fest und stark schien. Diejenigen, die den Abbruch vollziehen, können es in der Regel nur, weil sie auf den Schultern ihrer Vorgänger stehen, die ihnen den weiteren Blick erst ermöglichten. Jedenfalls lässt sich die Echtheit irgend einer Schrift nicht beweisen durch Berufung auf die Überlieferung, sei es die Überlieferung der Kirche oder die der »Wissenschaft«.

Darum hilft es nichts, mit vielen, so z. B. Pfleiderer,**) aus-

*) Prot. Kirchenzeitg. 1889, Nr. 15—17, 20, 22, 26, worauf Steck in Nr. 39, 40, 42, 43 antwortete.

**) „Was die erste Hauptgruppe, die Briefe an Gal., Kor., Rm. betrifft, so ist deren Echtheit nicht nur in der ganzen alten Kirche unwidersprochen gewesen, sondern auch aus dem Feuer der Tübinger Kritik unversehrt hervorgegangen.“ Paulinismus, 2. Aufl. S. 34.

zurufen, als wäre damit irgend etwas für die Echtheit der Hauptbriefe gewonnen: selbst die Tübinger haben nicht daran gezweifelt. Die Gelehrten, die man unter diesem Namen zusammenzufassen pflegt, haben so wenig wie andere das Vorrecht gehabt, nicht irren zu können. Es ist auch nicht ganz richtig, dass sie über die Echtheit völlig übereinstimmender Meinung waren, S. 5—7. Vom Brief an die Rm. nahm Baur Kap. 15 und 16 weg, Weisse 9—11, Straatman 12—14; die beiden letzten strichen ausserdem mit Laurent, Hitzig, Holsten, Rovers, selbst Nicht-Tübingern wie Schulthess und Baljon, Worte und ganze Sätze. Es ist also vielmehr nur ein weiterer Schritt auf dem Weg der Abbröckelung vom überlieferten Brief, wenn wir zu der Überzeugung kommen: es ist nichts von Paulus darin enthalten, wenn auch niemand daran denken wird, eine derartige lose Schlussfolgerung für einen wirklichen Beweis gegen die Echtheit anzusehen.

Wieviel man auch und mit gutem Grund von der wissenschaftlichen Arbeit der Tübinger halte, so hat doch ihr Urteil in Sachen der Echtheit der Hauptbriefe, sofern wir überhaupt davon sprechen dürfen, keinen Wert in anbetracht der Tatsache, dass es ja nicht auf wissenschaftlicher Untersuchung, sondern auf der gläubig angeführten Überlieferung beruht. Man kann jetzt wohl sagen: die Frage nach der Echtheit der Hauptbriefe stand damals noch nicht auf der Tagesordnung; deshalb konnten eben Baur und die Seinen sich ohne Bedenken bei der Echtheit beruhigen. Es bleibt aber trotzdem wahr, wie von Anfang an von Anhängern und Gegnern bemerkt wurde, dass das Ziehen einer Grenzlinie zwischen echten und nicht echten Briefen des Paulus willkürlich geschah und geschieht und wissenschaftlich nicht zu verteidigen ist. Selbst wer vom Gegenteil überzeugt ist, muss zugeben, dass keiner der Tübinger jemals versucht hat, die Echtheit der Hauptbriefe zu beweisen. Man nahm sie eben an, und das schien genug.

Viel Nachdruck pflegt man auf den echt paulinischen Charakter unsers Briefes zu legen. Er trägt durchweg, sagt Weiss, »das ganze lebendige Urgepräge des Geistes und die charakteristische Art des Apostels in Inhalt und Form.« Aber

man vergisst zu bemerken, wie man den ursprünglichen Charakter von Paulus Geist und Schreibweise kennen gelernt hat. Man legt einen Masstab an, den man erst dem Brief oder den Briefen entnommen hat, deren Echtheit man beweisen soll. Man schafft sich einen Paulus, wie es viele Paulusse gibt, einen katholischen und einen protestantischen, einen orthodoxen und einen liberalen, einen Paulus von Scholten, einen von Holsten, einen von Pfleiderer und so weiter. Man tut dann, als ob das Bild des Heidenapostels, das man der Überlieferung, der Schilderung von Dritten oder eigener Untersuchung verdankt, unter Ausschluss des Briefes oder der Briefe entstanden sei, denen man es gegenüberstellt. Ruft man dann entzückt aus: ganz Paulus! Man erkennt ihn Zug für Zug! — was hat man dann bewiesen? Man hat sich nur selbst zum besten gehabt.

Aber sowohl Form wie Inhalt sind doch so eigenartig, sagt man. Wer will dem widersprechen? Die Frage ist nur: was soll diese Bemerkung beweisen? Doch nicht etwa, dass der Brief oder die Briefe darum in der Tat von Paulus sind? Oder gilt nicht dasselbe von unserm vierten Evangelium, von der Offenbarung Johannis, vom Brief an die Hebräer, von dem des Barnabas und so mancher andern Schrift, die wir doch darum nicht für echt halten werden? Das Eigenartige in Sprache, Stil, im Wortschatz, in der Entwicklung und Empfehlung von Gedanken und Regeln findet eine ebenso gute Erklärung in der Annahme: nicht Paulus, wie in der andern: Paulus hat hier das Wort.

Pfleiderer, Paulinismus[2] S. 37. 38, hat versucht, diesen Einwand zu entkräften, indem er das eigenartig Paulinische der Briefe, »die spezifische Eigentümlichkeit der Lehrweise«, darin sucht, »dass sie so echt jüdisch in ihren Voraussetzungen, ihren Schriftbeweisen und ihrer Dialektik, und zugleich so über- und widerjüdisch in ihren Zielen und Ergebnissen ist, dass sie mit den Waffen des Gesetzes das Gesetz aufhebt, mit den Beweismitteln der jüdischen Schule die jüdische Religion überwindet.« Lassen wir es dahingestellt, ob diese Charakteristik richtig ist — sie passt sicher nicht auf einiges, was wir S. 145—48 bemerkt haben; sie darf weder auf den Beifall der Bestreiter der Echtheit rechnen, noch auf den »der meisten andern Theologen«,

wie Pfl. selbst versichert — warum soll »eine solche Janusköpfige Theologie« ebenso begreiflich sein bei dem Paulus der Geschichte wie unbegreiflich bei dem Paulus des jüngeren Paulinismus? Der letzte würde nötigenfalls ebenso gut wie der erste sein können, obwohl ich es nicht glaube: jemand, »der aus einem pharisäischen Rabbi durch ein erschütterndes Erlebnis zum Apostel bekehrt worden war.«

Was Pfleiderer weiter sagt über den Unterschied zwischen ursprünglichen und nicht ursprünglichen paulinischen Briefen, um daraus auf das hohe Alter der Hauptbriefe zu schliessen, ist nicht richtig. Der Unterschied zwischen Deuteropaulinismus und Urpaulinismus ist nicht so gross und so ins Auge fallend, dass es unmöglich wäre, beide Erscheinungen in dieselben Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts einzureihen. Wenn er so gross wäre, dann sollte wenigstens unter Theologen derselben Richtung nicht so viel Meinungsverschiedenheit sein können über die Frage nach der Echtheit der kleineren paulinischen Briefe, und sollte Pfleiderer selbst es nicht nötig haben, den Briefen an die Kolosser und an Philemon mit unentschiedenem Zweifel gegenüberzustehen, S. 43—45. Was er schliesslich noch über die religiöse Individualität des Schreibers der Hauptbriefe sagt, wird noch zur Sprache kommen.

Einige suchen die Kraft des Beweises, der in dem eigenartig Paulinischen liegt, darin, dass dieses sich über alle Hauptbriefe erstreckt. »Jedenfalls,« sagt Holtzmann, »bilden die 4 grossen Briefe schon rein lexikalisch ein eigenes Sprachgebiet innerhalb des N. T.« Sofern dies richtig ist, weist es zweifellos auf gemeinsame Herkunft aus einem Kreise, aber darum noch nicht von einer Person, und ebenso wenig kann daraus folgen, dass diese Person Paulus ist. Niemand denkt daran, auf grund des einheitlichen Sprachcharakters die Echtheit der synoptischen Evangelien oder des Evangeliums und der Briefe des Johannes zu verteidigen. Dazu kommt noch ein Umstand. Was man in bezug auf die Hauptbriefe sagt, ist nicht ganz richtig, weil es von dem ganzen Bündel der paulinischen Briefe gilt und weil auch jeder der Hauptbriefe seine hapaxlegomena hat.*)

*) Vgl. B. A. Lasonder. Disquisitio de linguae Paulinae idiomate. 1866.

Die Verschiedenheit in Sprache und Stil zwischen Rm. und Phil. ist nicht grösser als zwischen Rm. und 1. Kor. Wer die Briefe nach dem Gesichtspunkt des Sprachschatzes und Ausdrucks einteilen will, muss ebenso gut eine Scheidung machen zwischen Kor. auf der einen und Rm. und Gal. auf der andern Seite wie zwischen Hauptbriefen und kleineren Briefen, Gefangenschafts- und Pastoralbriefen, Eph. und Kol. — und 1. und 2. Thess. Vgl. Steck, Gal. 363—66.

Wer ferner zu gunsten der Echtheit der Hauptbriefe mit Holtzmann auf die ihnen gemeinsame »allgemeine Anlage« verweisen will und erklärt: »sie beginnen mit Grussformeln, Danksagungen gegen Gott, Lob oder Tadel der betreffenden Gemeinden und schliessen mit Privatangelegenheiten und Segenswünschen,« der sagt entweder nichts oder etwas, was nicht richtig ist. Er sagt nichts, weil, im allgemeinen gesprochen, dasselbe von allen paulinischen Briefen gilt, die darum doch nicht ein und demselben Verfasser zugeschrieben werden, und er sagt etwas Unrichtiges, weil die angeführten Einzelheiten sich nicht in allen Hauptbriefen finden. Es gilt von dem an die Römer, doch nur, wenn man die beiden Kap. 15 und 16 mitrechnen will, die Holtzmann in Zweifel zieht. Gehören sie nicht zum ursprünglichen Brief, dann fehlen darin die besonderen Angelegenheiten und Segenswünsche. Überdies kommen Privatangelegenheiten nicht erst am Schluss, sondern schon 1, 8—15 zur Sprache. In 1. Kor. gehören Lob und Tadel nicht zur Einleitung des Briefes, sondern kommen wiederholt vor. Die Besprechung der besonderen Angelegenheiten umfasst Kap. 1—7. Der 2. Brief an die Korinther beginnt weder mit Lob noch mit Tadel, sondern mit Einzelheiten, die den Paulus betreffen und worauf der Schreiber beständig zurückkommt. Am Schluss von Gal. sucht man vergebens nach etwas derartigem.

Sagt man weiter: »Unerfindbar und durchaus originell stehen sie auch stilistisch genommen da,« so hat man zweifellos bis zu einem gewissen Grade recht. Man kann hinweisen auf eine Anzahl von Eigentümlichkeiten, auf das Neue in der griechischen Sprache, in der man die neuen Ideen ausdrücken musste, und kann schliessen mit einer Verherrlichung der »für sich selbst

sprechenden Ursprünglichkeit« der Form dieser Briefe. Aber man möge dann doch nicht vergessen, dass dasselbe von dem ganzen Bündel gilt, zu dem unsere Vierzahl gehört, und mutatis mutandis ebenso auch von der johanneischen Literatur, den Gesängen Homers und manch anderer Gruppe von Schriften aus alter oder neuerer Zeit, die dadurch wohl ihre Herkunft aus einem bestimmten Kreis bekunden, aber darum nicht von dem oder denen geschrieben sein müssen, dessen oder deren Name mit Recht oder Unrecht mit ihnen verknüpft ist. Ursprünglich sein in der Form kann in jeder Sprache und zu jeder Zeit, vorausgesetzt, dass er das nötige Talent besitzt, ebenso gut derjenige, der sich hinter der Maske einer bewunderten Grösse versteckt, wie der, der in seiner wahren Gestalt und unter seinem wahren Namen auftritt, der pseudonyme Schriftsteller so gut wie der, der sich selbst dem Leser vorstellt.

Wer in den paulinischen Briefen viel Nachdruck auf allerlei »Anakoluthen, Nachlässigkeiten, Zwischensätze, Auslassungen« legen will, läuft Gefahr, zu gunsten des Dogmas von der Echtheit die Augen zu schliessen vor der Art der Komposition, wenn nicht aller, so doch eines guten Teils dieser Schriften. Und wer immer noch mit Holtzmann die Behauptung wagen wollte: »Diese Briefe wollen nicht gelesen, sondern studiert sein,« schiesst erst recht an seinem Ziele vorbei. Er rückt unbewusst nahe an die heran, die hier keinen wirklichen Brief des Apostels an diese Gemeinde sehen. Viele von einander abweichende Vorstellungen lassen sich mit dem Bild des Paulus verbinden, so wie es in verschiedenen Farben und Massen denen vor Augen schwebt, die den Apostel zu kennen meinen. Aber Briefe, die von ihm geschrieben wären, um von den betreffenden Gemeinden nicht g e l e s e n, sondern s t u d i e r t zu werden, sind nicht gut denkbar.

Form und Inhalt gehören eng zusammen. Doch weist man aus leicht erklärlichen Gründen nicht selten vorzugsweise auf den Inhalt. Man spricht mit Holtzmann von der »materiellen Unerfindbarkeit« der Briefe, mit Brückner, S. 107, von der darin auftretenden »geistesgewaltigen Persönlichkeit« oder mit Pfleiderer, S. 38, von »einer so scharf markierten religiösen Individualität, einem so sonderbar zwischen Altem und Neuem

schillernden theologischen Denker und zudem einer so eminent praktischen, organisatorischen und gemeindeleitenden Kraft, kurz einem so gewaltigen Missionar-Charakter,« dass notwendigerweise bei der Erwägung dieses alles die Unwahrscheinlichkeit von Stecks Hypothese »sich bis zur Unmöglichkeit steigert.« Durch das »Persönliche« in diesen Briefen, so hört man wiederholt versichern, wird der Leser so getroffen, dass es unmöglich ist, an Erdichtung zu denken. Man verspürt, dass ein »Mann«, dass »Paulus« dahinter steckt. — Gerade so verspürte man vor 30—40 Jahren, dass das vierte Evangelium durch den Apostel Johannes geschrieben sein musste, gerade so hörte man damals auf jeder Seite den Herzschlag des Schülers, den Jesus lieb hatte, heraus. Die Erinnerung hieran möge zur Bedächtigkeit stimmen und zu der Frage leiten, ob man nicht bisweilen unwillkürlich geneigt ist, eine alte, jahrelang gehegte Meinung zu identifizieren mit dem frischen unverfälschten Eindruck, den das Werk, der Brief auf den unbefangenen Leser machen würde. Soviel ist wenigstens wohl sicher, dass es bis heute noch niemandem geglückt ist, das »Persönliche« so in Worte zu fassen, dass ein nur einigermassen weiter Kreis dieser Beschreibung zustimmen könnte. Ein befriedigendes Lebensbild von Paulus gehört noch immer zu den frommen Wünschen. Man ist sogar nicht imstande, bei einem einzigen Briefe zu sagen, wer nun doch eigentlich der Mann ist, der hier sprechen soll, z. B. zu den Römern, was ihn bewegt, den Brief zu schreiben, in welcher Beziehung er zu den Lesern steht, woher er die Machtbefugnis und das Vertrauen nimmt, um, wie er es tut, aufzutreten als eine hohe Autorität, vor der sich natürlich jeder, Freund und Feind, beugt, vgl. S. 19 f. —

Es ist natürlich keine Kunst, wie es Brückner, S. 127—32, versuchte, einige Stellen aus den Hauptbriefen zusammenzustellen, aus denen hervorgeht, dass der Briefschreiber Paulus »die ganze Macht seiner Persönlichkeit« in seine Briefe legt, aus denen ein hohes Selbstgefühl, eine feste Überzeugung, Demut und eine feurige Beredsamkeit uns entgegenwehen. Man entwirft dann in seiner Phantasie »ein lebenswarmes, völlig abgerundetes Bild voll innerer Wahrheit«. Doch man wähne nicht, dass dies Bild

auch nur einigermassen dem Manne gleicht, der unsere Hauptbriefe oder auch nur den an die Rm. geschrieben hat. Um sein Bild wahrheitsgemäss zu zeichnen, muss man auch allerlei Abweichendes und Gegensätzliches in den vorgetragenen Meinungen und Sätzen berücksichtigen.

Man weist auf den Inhalt des paulinischen Evangeliums und sagt: das kann nicht unterschoben, nicht erdichtet sein. Als ob wir von etwas derartigem sprechen müssten, wenn wir die Hauptbriefe nicht länger für das Werk des Paulus halten können. Als ob nach unserm Urteil das johanneische Christentum im bewussten Sinn unterschoben und erdichtet wäre, seit wir gelernt haben einzusehen, dass Johannes nicht der Verfasser des vierten Evangeliums ist. Warum jemand nicht schreiben können soll in der Form eines Briefes, der von Paulus für die Römer bestimmt ist, wohl aber unter dem Namen und in der Weise eines Evangelisten, lässt sich mit dem besten Willen nicht einsehen, ebensowenig, warum der Inhalt von Rm. »unerfindbar« sein soll, der von Eph. oder irgend einem andern für unecht gehaltenen Briefe nicht.

Holsten sagt, Prot. Kirchenzeitg. 1889, S. 366, und manch einer spricht es ihm nach: im Hintergrund der religiösen Gedankenwelt der Hauptbriefe liegt ein durch und durch jüdisches Denken. Wir haben schon S. 172—75 Gelegenheit gehabt, uns zu überzeugen, wie wenig die relative Wahrheit dieser Bemerkung uns hindert, im Verfasser unsers Briefes oder der Hauptbriefe einen Griechen zu erkennen, und dürfen im übrigen auf den Artikel verweisen, den Steck in der Prot. Kirchenzeitg. 1889, Nr. 42 und 43: Zur paulinischen Frage, über jüdische und hellenistische Elemente in den Hauptbriefen geschrieben hat. Doch zugegeben für den Augenblick, dass das alles nicht richtig ist und dass das erwähnte jüdische Denken in seinem ganzen Umfange anerkannt werden muss, — was hat man dann damit gewonnen für die angenommene Echtheit des Briefs an die Rm. oder der Hauptbriefe im allgemeinen? Nichts, man müsste denn den Beweis liefern können, dass dies jüdische Denken sich bei niemand anders als bei Paulus finden könnte und nicht bei jemandem, der später unter der Form von Briefen des Paulus

schrieb. Selbstverständlich hat sich aber noch niemand an einen solchen Beweis heran gemacht.

Holsten, Prot. Kirchenzeitg. S. 368, meint, dass die Hauptbriefe, verglichen mit den »paulinischen Epigonen« des 2. Jahrhunderts den Eindruck machen, sehr alt zu sein. Man solle nur einmal darauf achten, wie sich die Hauptbriefe und die Epigonen zu der geheimnisvollen und rätselhaften Tatsache des Kreuzestodes des Messias stellen, des Mittelpunktes »der ganzen religiösen Gedankenwelt« der Hauptbriefe, der aber den Epigonen ganz aus den Augen geschwunden sei. Sie wissen nichts mehr von dem Ärgernis des Kreuzes, ruft Holsten triumphierend aus. Unglücklicherweise gilt dasselbe auch von unserm Brief an die Rm. Wir finden darin auch kein Wort über das Ärgernis des Kreuzes und selbst keine Anspielung auf das Kreuz oder das Gekreuzigtwerden mit Ausnahme der einen Stelle 6, 6, wo es vom alten Menschen heisst: *συνεσταυρώθη*. Das Kreuz spielt übrigens auch in den andern Hauptbriefen doch nicht eine so bedeutende Rolle, wie man gewöhnlich annimmt, seit man sich gewöhnt hat, es bei der Entwickelung des paulinischen Systems in den Vordergrund zu rücken und mit Vorliebe über 1. Kor. 2, 2 und 1, 23 zu predigen. Das Kreuz kommt nur vor: 2 mal in 1. Kor. 1, 17. 18 und 3 mal in Gal. 5, 11; 6, 12. 14; kreuzigen oder gekreuzigt werden nur 4 mal in 1. Kor. 1, 13. 23; 2, 2. 8; 1 mal in 2. Kor. 13, 4 und 3 mal in Gal. 3, 1; 5, 24; 6, 14.

Es ist also Grund genug vorhanden, die Vorstellung: »Das Evangelium des Paulus gründete sich auf die Tatsache des Kreuzes des Messias Gottes als eines gottgewollten« zu revidieren und zu erwägen, ob dafür nicht an die Stelle gesetzt werden muss: die Grundlage des paulinischen Evangeliums ist die Tatsache, dass Gott seinen Sohn gesandt hat, Rm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4. Jedenfalls hat Holsten auf einen Beweis für die Echtheit hingewiesen, der gerade gegen die Echtheit unsers Briefes spricht und ihn ins 2. Jahrhundert rückt.

Zu wiederholten Malen behauptet derselbe Gelehrte, S. 349, 363—72, 293 und Brückner, S. 110, ist nicht der einzige, der es ihm nachspricht, dass das paulinische Evangelium nur kurz

nach Jesu Kreuzestod entstehen konnte. Nur da soll es »einen geschichtlichen Sinn und eine geschichtliche Stelle« haben. Nach dem, was Steck, Prot. Kirchenzeitg. 1889, Nr. 42, dagegen vorgebracht hat und nach dem, was S. 118—55 über den jüngeren Ursprung des paulinischen Evangeliums bemerkt wurde, darf es für überflüssig gelten, noch einmal bei allen Einzelheiten stehen zu bleiben, die uns zu der logisch und historisch begründeten Überzeugung bringen sollen, dass das paulinische Evangelium nirgend wann oder nur in der Mitte des 1. Jahrhunderts kurz nach Jesus seine Stelle hat. Die ganze Beweisführung steht und fällt mit Holstens Auffassung von der Entstehung und Entwickelung des ältesten Christentums, und diese beruht zum guten Teil auf der gläubig übernommenen Echtheit der Hauptbriefe, sodass wir nicht aus dem Kreis herauskommen. Holsten tut, als ob seine Vorstellung von der Geschichte als die Geschichte des ältesten Christentums gelten könne, und bedient sich ihrer dann als Waffe, womit ohne viel Mühe der Feind geschlagen wird; natürlich. Aber gegen die Gültigkeit des Sieges muss man den Einspruch erheben, dass die Waffe nicht hätte gebraucht werden dürfen. Doch wäre dem auch nicht so, dann wäre doch nur bewiesen, dass man bei Holstens Auffassung von Jesu Leben und Werken und der daranschliessenden Geschichte seiner Gemeinde annehmen kann, dass das paulinische Evangelium kurz nach Jesu »Auferweckung« entstanden ist, aber nicht, dass unser Brief oder die Hauptbriefe tatsächlich von Paulus geschrieben sind.

Scholten hatte schon früher versucht, auf einem andern Wege das hohe Alter des Paulinismus zu verteidigen und so einen Beitrag zur Behauptung der Echtheit der Hauptbriefe zu liefern. Er bemühte sich in seinen historisch-kritischen Beiträgen, 1882, S. 27—98, darzulegen, dass Act., Luk., Matth., 1. Petr., Jak., Apk. und Hebr. Bekanntschaft mit dem Paulinismus verraten, woraus folgen soll, dass diese Richtung — und es lag in der Absicht, zu sagen: mithin auch die Briefe — doch gewiss schon ums J. 68 bestanden haben. Auch hier ist es nicht nötig, nach dem, was Loman, Th. T. 1882, S. 606—10 geschrieben hat, auf Einzelheiten einzugehen.*) Selbst angenommen, dass

*) Vgl. van Manen, Het N. T. sedert 1859, S. 104—112.

das Plaidoyer für die Echtheit keinem Bedenken ausgesetzt sei und jede Andeutung von Paulinismus bei den n.t.lichen Schriftstellern genau erwiesen sei, dann ist damit für die Sache der Echtheit doch nicht viel gewonnen. Denn niemand von denen, die zu einem andern Ergebnis in dieser Frage gekommen sind, leugnet, dass der Paulinismus älter ist als die Hauptbriefe. Das Vorkommen einer »christlichen Denkweise, die der bekannten Lehrweise des Paulus in den Briefen entspricht«, kann also nicht als Beweis dafür zugelassen werden, dass die Briefe damals schon existierten.

Was endlich Brückner, Reihenfolge der paulin. Briefe S. 83—126, zu gunsten der Echtheit der Hauptbriefe hat ableiten wollen aus ihrer Einheitlichkeit in dogmatischen Anschauungen und aus der einheitlichen Stellung den bestrittenen Gegnern gegenüber, beruht auf einer unrichtigen Erklärung von Einzelheiten, wie ich anderswo genügend nachgewiesen zu haben glaube, Th. T. 1891, S. 220—26. Doch wenn diese Einheitlichkeit auch bestände, so würde sie nur beweisen, dass die Briefe von einer Hand sind, aber nicht, dass diese Hand die des Paulus war.

Fassen wir alles zusammen, so dürfen wir ruhig erklären: die von uns geltend gemachten Bedenken gegen die Echtheit werden nicht beseitigt durch die bis heute vorgebrachten Beweise für die Echtheit unsers Briefs an die Römer.

G. Vermutlicher Ursprung.

Die vorstehende Untersuchung hat uns nicht nur darüber belehrt, was der n.t.liche »Brief des Paulus an die Römer« nicht ist, sondern auch darüber, wie wir das Werk anzusehen haben. Es ist, wie wir sahen, S. 30—110, eine Schrift in Form eines Briefes, der aus wiederholter Bearbeitung, Erweiterung und Veränderung aus einem kürzeren »Brief« entstanden und wahrscheinlich wie dieser zusammengestellt ist mit Hülfe von Abhandlungen über verschiedene Fragen dogmatischer und ethischer Art. Das Ganze ist in der Art und Weise eines synoptischen Evangeliums aus einer briefartigen Anlage herausgewachsen.

Die Briefe von ungleichem Umfang und die übrigen Stücke, an die uns das Werk in seiner jetzigen Form denken lässt,

haben das miteinander gemeinsam, dass sie alle aus einem Kreise stammen, dass sie alle ursprünglich im Dienst einer Geistesrichtung gestanden haben, die wir die paulinische nennen dürfen, weil sie mit dem Namen des Paulus verknüpft war, so wie die johanneische mit dem des Johannes. Sie bezwecken alle, wenn auch nicht immer genau in demselben Sinn, die Verteidigung dieser Richtung, die Empfehlung des Paulinismus. Sie weisen deshalb zurück auf ein Bestehen dieser Richtung unabhängig von den uns bekannten paulinischen Briefen. Um diese zu verstehen, muss man versuchen, sich ein Bild zu machen von dem, was zu ihrer Abfassung geführt hat. Doch wir haben leider keine andern Urkunden als die Briefe selbst. Diese müssen wir deshalb zu Rate ziehen und auf diese Weise zu verstehen suchen, was ihrer Abfassung vorausgegangen ist, was dazu geführt hat, und was wir eigentlich unter dem Paulinismus zu verstehen haben. Bei der Untersuchung darf aber keinen Augenblick vergessen werden, dass der Paulinismus älter ist als die nach Paulus genannten Briefe, die ebenso wie die darin aufgenommenen und zugrunde gelegten Stücke dazu dienen mussten, um ihn in seinen verschiedenen Schattierungen, bald von der einen, bald von der andern Seite, zu beschreiben, anzuempfehlen und zu verteidigen. Wir dürfen nicht vergessen, dass diese Beschreibung und Verteidigung, wenigstens was die Briefe in ihrer jetzigen Form betrifft, nicht von denen herrührt, die die Väter des Paulinismus heissen dürfen, und dass sie sich immer nur auf einige Punkte oder gewisse Seiten der Richtung oder Erscheinung bezieht, die wir Paulinismus nennen.

Eine möglichst vollständige Darstellung seines Inhalts und seiner ältesten Geschichte, sowie und soweit sie sich in der uns überlieferten Sammlung abspiegeln, kann erst unternommen werden, wenn die ganze Sammlung von diesem Gesichtspunkt aus sorgfältig untersucht sein wird. Doch glaube ich schon jetzt auf Grund der bisherigen Untersuchung unter besonderem Hinweis auf S. 118—130 das Folgende bemerken zu dürfen.

Der Paulinismus repräsentiert eine Richtung, eine interessante Form der Entwicklung im religiösen Denken und Glauben derer, die sich in der einen oder andern Weise nach Jesus nannten

und ihn als Messias erwarteten. Eine Frucht neuen, lebhaften religiösen Lebens, entstanden unter dem Einfluss der griechisch-alexandrinischen Philosophie, kann er betrachtet werden als eine tief eingreifende Reformation des jungen Christentums, als ein stolzer, anfänglich vielleicht sich dessen selbst nicht bewusster Versuch, das Christentum vom Judentum loszutrennen und zur universalistischen oder Weltreligion zu erheben.

Der Paulinismus ist eine religiöse Bewegung, entstanden aus dem Drang und den Bedürfnissen des Gott suchenden Herzens, das nicht länger Befriedigung fand in den religiös-sittlichen Überzeugungen und in der Praxis der »Heiligen«, die sich um Jesus als den Messias geschart hatten und die sich in der Erwartung seiner Wiederkunft durch Bruderliebe und durch reinen Lebenswandel auszeichnen wollten, im übrigen aber sich als mehr oder minder gewissenhafte Juden verhielten. Aber zugleich ist der Paulinismus ein Ergebnis der Spekulation, des dogmatischen und philosophischen Denkens, eine neue Lehre von Gott, eine neue Auffassung und Beschreibung des religiösen Lebens. Er besitzt schon in gewissem Sinne das, was man später so nennt, eine eigene Theologie, eine eigene Christologie, eine eigene Anthropologie, eine eigene Soteriologie, eine eigene Eschatologie, eine eigene Dogmatik und eine eigene Ethik, alles eng verbunden mit und beherrscht durch eine eigene Welt- und Lebensanschauung.

Ohne ganz mit der Überlieferung zu brechen, bewegt er sich ihr gegenüber ganz frei. Er weiss sich nicht durch den Buchstaben, sondern allein durch den Geist gebunden und vertraut ganz auf dessen Führung. Er verdankt seine Erkenntnis, γνῶσις, die allein auf diesen Namen Anspruch machen darf, nicht der Vergangenheit, weder dem A. T. noch den Erinnerungen von Jesu Freunden und Jüngern, sondern ausschliesslich der Offenbarung. Durch diese Vermittelung sieht er sich imstande, zu sagen, wer Gott ist: der Allerhöchste, der bis dahin Unbekannte, den Israel sowenig wie die Heidenwelt hat finden können; der Geist, der nichts gemein hat mit der sinnlichen Welt und der sich nur hingezogen fühlt zu solchen Geschöpfen, die geistlicher Entwicklung fähig sind; der Vater, der sich selbst

offenbart, jetzt, wo die Zeit dazu gekommen ist, der selbst seine Kinder unter den Menschen erwählt, der selbst das Mittel bestimmt und gibt, sie aus den Banden der Sinnlichkeit zu erlösen, der dazu seinen Sohn gesandt hat und ihn als ein Lösegeld für viele hingegeben hat an ihm fremde, feindliche, doch zeitweise herrschende Mächte, der mit seiner Liebe umringt, trägt und segnet alle, die ihn kennen gelernt haben, nachdem er sie aus Gnade durch das Evangelium zum Glauben gerufen hat, der mit seinem Geist in ihrem Geist wohnt und sich allerdings im Augenblick nicht kümmert um das Regiment der Welt, doch einmal sein soll: alles in allen.

Die neue Gottesoffenbarung, über deren Besitz der Paulinismus froh ist, lässt zugleich ein überraschendes Licht über die Person Jesu aufgehen. Es ist nun deutlich, dass er nicht der Mensch von Fleisch und Blut ist, den seine Zeitgenossen auf Erden in ihm sahen, nicht der Israel verheissene Messias, als welchen ihn seine Jünger nach seinem Abscheiden verehrten, sondern er ist mehr als das: der Sohn Gottes, der reich seiend, um unsertwillen arm geworden ist, 2. Kor. 8, 9, vom Vater gesandt, auf Erden erschienen in Gestalt eines Menschen und doch kein Mensch wie wir, Röm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4; gekreuzigt und gestorben, aber auferweckt von den Toten und nun sitzend zur Rechten des Vaters, wo er für die Gläubigen eintritt, die im Geist mit ihm eins sind, Röm. 8, 34, und von wo er kommen wird, um im letzten entscheidenden Kampf alle gottfeindlichen Mächte zu vernichten und danach die Weltherrschaft, die er eine zeitlang übernommen, dem Vater zu übergeben, 1. Kor. 15, 23—28. Bei dieser Auffassung kommt es nicht mehr darauf an, »Christus nach dem Fleisch« zu kennen, 2. Kor. 5, 16, d. h. genau bekannt zu sein mit Jesu Leben auf Erden, sondern das ist die eine grosse, unsagbar grosse Tatsache von umfassendster Bedeutung: das Sterben des Sohnes Gottes in Verbindung mit dem Erlösungswerk, das damit im Prinzip vollbracht ist. Es gilt, Christus nach dem Geist kennen, ihn kennen als das Haupt der Gemeinde, als den Leib, dessen Glieder die Gläubigen sind, als den Geist in ganz besonderer Weise, 2. Kor. 3, 17.

An diese grundlegenden Sätze des Paulinismus, seine Theologie und seine Christologie, die, wie man glaubte, durch Offenbarung seinen ersten Bekennern zum Bewusstsein gekommen waren und die alle die als Wahrheit anerkannten, die wie jene durch den Geist geleitet, πνευματικοί geworden sind, knüpft sich gut alles andere an: eine Auffassung vom Menschen ohne Christus als eines recht unglückseligen, weil er weder durch eigene Kraft noch mit Hilfe der ihm zu Gebote stehenden Mittel sich von der Macht der sinnlichen Welt losmachen und zu einem höheren geistlichen Leben kommen kann; eine Darstellung der Erlösung in Christus, wodurch der Mensch eine neue Kreatur wird, zwar nicht erhaben über das Gesetz der Vergänglichkeit, aber doch in einem höheren Sinn frei geworden von der stofflichen Welt und Teilhaber der Herrlichkeit der Kinder Gottes; das freudige Vertrauen, in dem die Gläubigen auf eine bessere Zukunft hoffen, die zwar nicht den irdisch gesinnten Erwartungen der Juden und denen der ersten Anhänger und Jünger Jesu entsprechen wird, sondern in möglichst geistiger Weise aufgefasst werden muss.

Der Paulinismus, selbst eine Offenbarung des Geistes, legt auf das Sinnliche keinen Wert. Er hat nur Sinn und Blick für das, was geistig ist oder als solches verstanden werden kann. Er führt zur Geringschätzung des Fleisches und fordert eine völlige Umwandlung der sinnlichen Messiasideale in eine hohe Auffassung von zukünftigem, geistlichem Leben, ebenso wie er die Aufgabe des Messias, sein Volk von der Fremdherrschaft zu befreien, in den Beruf des Sohnes Gottes umgestaltet, Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit zu erlösen und die Entwickelung des Geistigen in ihnen möglich zu machen.

Der Paulinismus ist ein Versuch zur Vergeistigung des ältesten Christentums. Er legt die Grundlagen des neuen Gotteshauses breiter und tiefer und macht die Säulen höher und schlanker. Er dehnt die Mauern weiter aus und sorgt dafür, dass ein freundlicheres, für alle Völker verlockenderes Licht hineinfällt. Er fordert nicht länger einen mehr oder minder engen Anschluss an das Judentum, wenn man nicht durch Geburt dazu gehört. Er lädt alle ein hinzu zu treten und kennt bei seinen Mitgliedern keinen Unterschied zwischen Juden und

Griechen. Er tritt auf mit dem Evangelium, in dem Gottes Liebe und seine Gnade in Christus gepredigt wird, wodurch möglich wird, was auf dem Weg der treuen Pflichterfüllung, des tugendhaften Lebens, des Gehorsams gegen ein Gesetz irgend welcher Art sich als unerreichbar erwiesen hat, nämlich das Höchste und Beste zu erlangen, wonach ein Menschenherz dürsten kann: kein Knecht der Sünde zu sein, sondern überall und allzeit frei von ihr sich zu bewegen; im Blick auf die Gegenwart und die Zukunft ohne Angst und Sorge zu sein; in allem eins mit Gott, dem Allerhöchsten, dem Vater, vor dem sie sich gläubig als seine Kinder gebeugt haben. Er zeichnet Christus den Gekreuzigten in kräftigen Zügen und lebendigen Farben vor die Augen der andächtigen Hörer, um allen ins Herz zu schreiben nicht die Notwendigkeit des Leidens, dem sich der Messias nach dem Zeugnis der Schrift unterziehen musste, um durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen zu können, sondern die Kostbarkeit des Preises, das Leben des eigenen Sohnes Gottes, den Gott zur Erlösung vieler hat bezahlen wollen. Er legt den Nachdruck auf diese überzeugende Offenbarung von Gottes Liebe, die Glauben wecken will in den Herzen der anfangs Ungläubigen und immer neue Seelen hinzutun will zu den Berufenen, die aus Gnaden gerettet werden.

Es ist kein Wunder, dass diese Predigt trotz oder vielleicht gerade wegen des Eifers, womit sie verkündigt wurde, sofort Widerspruch und heftige Bekämpfung erfuhr, besonders von seiten derjenigen, aus deren Mitte sie hervorgegangen war. Die einen hielten sie für eine gefährliche und schädliche Lehre, die die Arbeit des Menschen an sich selbst in den Hintergrund stellte. Ein andrer sprach von Verkennung und lästerlicher Geringschätzung des Gesetzes, ein dritter von den Vorrechten des geborenen Juden vor den Heiden, die einfach übersehen würden. Ein vierter drang auf die Beschneidung, auf das Beachten heiliger Tage und frommer Sitten. Kurzum, der Paulinismus wurde an allen Punkten angegriffen, wo er von den überlieferten Ideen, Vorstellungen, Sitten und Gebräuchen abwich. Man bestritt seine Existenzberechtigung und sein Recht, werbend aufzutreten. Er war genötigt, sich dagegen zu ver-

teidigen. Wir dürfen annehmen, dass viele die Verteidigung in grösserem oder kleinerem Kreis mündlich führten. Andere nahmen die Feder zur Hand und verfassten eine Darlegung, eine Widerlegung dieses oder jenen Bedenkens, einen Brief, worin ein oder mehrere Punkte besprochen wurden oder, wie wir sagen können, wissenschaftlich erläutert und verteidigt wurden.

Dazu kamen noch andere Gründe, die dieselben Folgen haben mussten. Einige Freunde begriffen einiges nur schwer oder gar nicht, und andere sahen sich vergebens nach einem zuverlässigen Führer um, an den man sich in zweifelhaften Fällen um Rat wenden konnte. Hier und da wuchsen Anhänger den Älteren über den Kopf und mussten nach deren Urteil zur Mässigung ermahnt werden.

Das Beiseitestellen der Autorität der Überlieferung und das Vertrauen auf die Führung des Geistes förderten in hohem Grade den Individualismus, das Festhalten an eigenen Meinungen, wogegen andere einen Damm aufrichten zu müssen meinten durch Aufstellung allgemein geltender Regeln und Festsetzung dessen, was von allen anerkannt werden sollte. Man sieht, es war für die Schreiblustigen jener Tage genug Veranlassung, sich in der Auseinandersetzung und Verteidigung dieses oder jenen Punktes zu üben, der dem Paulinismus eigentümlich war. Der Missionseifer und die gemeindebildende Kraft, wodurch er sich hervortat, beförderten dies Streben nicht wenig, ebenso sein in hohem Masse theologischer Charakter. Der Theologe ist mehr auf die schriftliche Auseinandersetzung seiner Ideen angewiesen als der Prediger, der sich viel mehr auf das lebendige Wort beschränkt.

So rief denn der Paulinismus, durch den Drang der Verhältnisse veranlasst, eine ziemlich umfangreiche Literatur ins Leben, die aus Abhandlungen, Aufsätzen, Briefen bestand. Der Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes liegt sowohl in den uns überlieferten paulinischen Briefen selbst als in den darin vorkommenden deutlichen Spuren von Stücken ähnlicher Art, die der oder die Verfasser benutzt haben. Der eine schrieb über die Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben und suchte Bedenken aus dem Wege zu räumen, die dagegen vorgebracht

wurden, vgl. Röm. 5—8. Ein anderer beschäftigte sich mit der Lehre, dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist zum Heil für alle Gläubigen oder mit andern Worten, dass gegenüber Gott, Sünde und Evangelium kein Unterschied zwischen Juden und Heiden gemacht werden darf, vgl. Röm. 1, 16—3, 31. Ein dritter legte dar, dass Abraham der Vater aller Gläubigen ist, dass aber die leibliche Abstammung von ihm nichts bedeutet, vgl. Röm. 4. Einige grübelten und schrieben über die Frage der Verwerfung Israels, vgl. Röm. 9—11. Andere wiederum liebten es mehr, Winke und Lehren über das sittliche Leben, über das persönliche Verhalten und den Umgang mit andern zu geben, vgl. Röm. 12—14. Nicht alle hatten dieselbe Absicht mit ihrem Schreiben und auch nicht denselben Leserkreis im Auge. Dieser will Judenchristen von ihrem Irrtum überzeugen, wie der ursprüngliche Schreiber von Kap. 4, jener will besonders ehemalige Heiden unterweisen, wie der, den wir 6, 17 hören. Ein dritter dachte gleichzeitig an Leser von allerlei Schlag, wie der, dem wir unsern Brief an die Röm. verdanken.

Der Spätere machte oft, wenn auch nicht immer, Gebrauch von dem, was andere vor ihm geschrieben hatten, sei es des Anschlusses halber, sei es, um es mehr in Übereinstimmung mit dem zu bringen, was ihm gut, wahr, zweckmässig schien. Manchmal werden ganze Stücke, einzelne Sätze oder Teile von Sätzen unverändert übernommen und in den eigenen Text eingeflochten. Man kann sich am besten ein Bild von dieser Art und Weise des Schreibens machen, wenn man darauf achtet, welcher Gebrauch z. B. in Röm. vom A. T. gemacht wird. Ausser den direkten Zitaten, die der Schreiber selbst als solche andeutet, finden wir 3, 10—20 eine Reihe von verschiedenen Stellen, die durch *καθὼς γέγραπται* eingeführt werden, wobei der erste Satz: *οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς* eine sehr freie Übertragung der Worte: *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*, Ps. 13, 1 in Sprache und Geist des Paulinismus ist. Kap. 4, 25 kommt eine Anspielung auf Jes. 53, 12; 9, 18 eine auf Ex. 7, 3 vor. Der Schriftsteller spricht 9, 20 mit Worten von Jes. 45, 9 (29, 16); 10, 6—8 mit solchen von Deut. 30, 11—14; 11, 1

mit denen von Ps. 93, 14; 12, 16. 17 mit denen von Prov. 3, 7. 4. Kap. 10, 13 ist = Joel 2, 32; 10, 18 = Ps. 18, 5; 11, 34 = Jes. 14, 13. Wir erfahren indessen an keiner Stelle, dass a.t.liche Worte gebraucht werden, sodass wir es nicht wissen würden, wenn wir nicht mit dem Text des A. T. bekannt wären. Besonders lehrreich ist auch das Beispiel, wie in 1. Petr. vom A. T. Gebrauch gemacht wird, vgl. Brückner, Reihenfolge S. 11—13. Durfte bei der Gelegenheit gesagt werden: »Ganz in derselben Weise hat der Verfasser vielfach den Römerbrief in seine Ausführungen hineingezogen,« so dürfen wir zweifellos dasselbe versichern im Blick auf die Abfassung der paulinischen Briefe, jetzt insbesondere des an die Röm., mit Hülfe von Worten und Sätzen, vielleicht zuweilen auch ganzen Stücken von vorhandenen Schriften über dieselben Themen. Zuweilen jedoch beschränkte sich der Briefschreiber auf die Übernahme einiger Gedanken, die er in seiner eigenen Sprache, doch nicht ganz unverändert, wiedergab, da die Abfassung eines neuen Werks, einer Abhandlung oder eines Briefes in der Regel eine verbesserte Ausgabe bezweckte, die mit den veränderten oder abweichenden Ansichten und Wünschen dessen übereinstimmte, der das Vorhandene für weniger richtig oder unvollkommen hielt. Im Paulinismus treten wie bei jeder Richtung in alter wie in neuer Zeit schon bald verschiedene Schattierungen hervor, eine Neigung zur rechten und zur linken Seite. Auf der einen Seite fand sich eine gewisse Annäherung an die Jünger älteren Datums, die vorpaulinischen Christen mit ihrer Anhänglichkeit an das Judentum, auf der anderen eine immer schärfere Stellung gegenüber dem Judentum, seinem Gott, seinem Gottesdienst, seinem Gesetz, seinen Sitten und Gebräuchen, verbunden mit einer auf die Spitze getriebenen Betonung des geistigen Elements in der neuen Auffassung der Dinge. Manchmal stellte sich vielleicht auch mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Praxis die Lust ein, das, was zerstreut war, zu sammeln. So entstanden vor allem die grösseren Briefe, die wir unter dem Namen des Paulus besitzen. Abhandlungen wie die S. 200 angeführten werden zusammengeschmolzen, umgearbeitet und bei der Gelegenheit oder später in die Form eines Briefes gebracht, der Brief seiner-

seits wieder bearbeitet, beschnitten oder erweitert, bis er endlich unser »Brief des Paulus an die Römer“ war.

Der Verfasser des Werks in seiner gegenwärtigen Form gehört augenscheinlich zu der eben erwähnten rechten Seite. Seine Zugehörigkeit zum Paulinismus im allgemeinen ist unverdächtig, aber sein Eifer, um im Interesse der Richtung alles bis aufs einzelne zu bestimmen, nicht gross. Er stellt sich über die ihm bekannten Schattierungen, indem er sie abwechselnd zu Worte kommen lässt und bald die Sprache der einen, bald die der andern Richtung spricht. Er nimmt Sätze auf so scharf wie z. B.: Aus Gesetzeswerken soll kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden; denn durchs Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde, 3, 20; nun sind wir vom Gesetz los und ihm abgestorben, das uns gefangen hielt, 7, 6. Aber er bringt auch andere, die für dasselbe Gesetz so freundlich lauten wie z. B.: Nicht die Hörer, sondern die Täter des Gesetzes sollen gerechtfertigt werden, 2, 13; das Gesetz ist heilig, geistlich, 7, 12. 14. vgl. S. 67. Er versichert, dass kein Unterschied zwischen Jude und Grieche ist, 3, 22; dass bei Gott kein Ansehen der Person gilt, 2, 13, und doch, dass die Vorrechte der Juden zahlreich sind, 3, 1. 2, dass Israel im besonderen das Volk Gottes ist, 9, 4. 5; 11, 1. Er sagt, dass es nichts bedeutet, ein Sohn Abrahams *κατὰ σάρκα* zu sein, 4, 1 ff., und auch, dass es ein besonders grosses Vorrecht ist, *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ* zu sein, 11, 1, vgl. S. 74.

Er nimmt einerseits an, dass Gottes Zorn sich jetzt offenbart über alle Sünden der Menschen, 1, 18, und andrerseits, dass dies erst später geschehen soll, 2, 5—8, S. 50. Er stellt die Erfahrung, dass die Christen mit der Sünde gebrochen haben und eine neue Kreatur geworden sind, Kap. 5—7, 6 und Kap. 8, neben eine ganz andere, wonach auch er noch »unter die Sünde verkauft« ist, fortwährend das tut, was er nicht will und nach der Erlösung von dem Leibe sich sehnt, 7, 7—25, S. 66 f. Er huldigt der Vorstellung von einer Erlösung des Menschen von einer Gott feindlichen Macht auf grund der Liebe des Vaters, 3, 24; 5, 1; 8, 3. 32, und er bringt damit zusammen den Gedanken eines Sühnopfers, das zu gunsten des Sünders

Gott durch Christus »in seinem Blut« dargebracht wird, 3, 25, S. 55 f. Paulus ist nach seiner Auffassung der berufene Apostel der Heiden, 1, 1. 5. 13. 14; 15, 16. 18, aber auch dem Juden aufs innigste verbunden und bereit, alles für ihn zu tun, 9, 1—3; 10, 1; 11, 1, S. 92; er ist im Besitz der »Erstlingsgaben des Geistes,« allzeit wirkend »in der Kraft des Geistes Gottes«, aber auch in der Weise der älteren Apostel »in der Kraft von Zeichen und Wundern«, 15, 19, S. 90. Er sagt, dass Jesus ist Gottes Sohn, erschienen »in Gestalt des sündlichen Fleisches«, 8, 3. 32, aber auch, dass er »nach dem Fleisch« aus Israel ist, 9, 5, *ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα* und erst durch seine Auferstehung zur Würde von Gottes Sohn erhöht, 1, 3. 4; 15, 12, S. 34—36. Er spricht in derselben Weise über Jesus, Jesus Christus und unsern Herrn Jesus Christus wie über Christus und Christus Jesus. Für ihn ist der Unterschied im Gebrauch dieser Namen so gut wie weggefallen, S. 36. Er hält seine Hand über die Schwachen im Glauben und will, dass die Starken sie schonen, aber auch umgekehrt, dass die Schwachen die Überzeugung der Starken achten und ehren, als deren Wortführer er Kap. 14—15, 13 auftritt, S. 86 f. Das paulinische »Evangelium« stellt er in den Vordergrund, 1, 1, aber auch für die »Predigt von Jesus Christus« hat er etwas übrig, 16, 25, S. 33. 94. Ja und nein sagt er nicht selten auf derselben Seite. Abweichende, zuweilen selbst widerstreitende Meinungen können und dürfen nach ihm ohne Bedenken friedlich bei einander stehen, wie wir S. 30—94 ja in Einzelheiten gesehen haben.

Er ist nicht mehr der Vollblut-Paulinist, der unentwegt für seine Prinzipien einsteht und an den Hauptsätzen seiner Richtung festhält. Er kennt schon ein Geben und Nehmen, ein gewisses Verschleiern, ein Entgegenkommen. Er stellt schliesslich den Juden nicht dem Griechen gleich. Er sieht nicht von oben herab auf das Gesetz, urteilt nicht geringschätzig über die Beschneidung. Er lässt fast keinen Platz für die Annahme, dass der Gott der Juden eine andere und geringere Macht ist als der Vater, den das Evangelium kennen lehrt. Er korrigiert die Vorstellung einer seufzenden Schöpfung, die sich nach dem Augenblick sehnt, wo sie die Söhne Gottes wird ausstossen können,

und macht aus ihr eine Teilnehmerin an dem sehnlichen Verlangen dieser Söhne nach Offenbarung, damit sie die Befreiung miterfährt, die diesen bevorsteht, 8, 19—22, S. 70 f. Er verschmäht nicht eine Berufung auf die Schrift als Quelle der Wahrheit neben der Offenbarung des Geistes. Mit einem Worte: er schlägt hier und da eine Brücke, die eine Annäherung zwischen dem Paulinismus auf der einen und der älteren Form des Christentums auf der andern Seite ermöglicht. In ihm lebt schon etwas von dem katholischen Geist, der sich über den Streit der Parteien stellt, der der Wahrheit dient und die Einheit der Gläubigen fördert, indem er teils mit der rechten, teils mit der linken Seite geht und Kanten und Ecken abschleift.

Warum unser Verfasser sein Werk, sei es als erster oder dem Beispiel anderer folgend, für einen Brief des Paulus durchgehen lassen will, ist klar. Er will auf seine Weise den Paulinismus erläutern und verteidigen. Wie soll er das, soweit es die Form betrifft, besser tun können und mit mehr Aussicht auf Erfolg, als wenn er dem vorausgesetzten Vater des Paulinismus das Wort gibt und ihn zeugen lässt von dem, was, wie man annahm, sein Herz erfüllt hatte? So erhielt das Werk mit der beabsichtigten Charakterisierung des Inhalts zugleich den erwünschten Stempel von relativem Alter, von Würde und Zuverlässigkeit. Der Name »Paulus« war zugleich ein deckender Schild, ein Losungswort und eine Empfehlung. Dass dabei keine Rede von frommem Betrug sein kann, sondern vielmehr vom Befolgen einer wohlbekannten Sitte, braucht jetzt gewiss nicht mehr auseinandergesetzt zu werden.*)

*) Sehr richtig sagt Thoma, die Genesis des Joh.-Evgl. 1882, S. 793: „Es wurde Sitte und naturgemässer Brauch, die christlichen Schriften unter das Patronat eines berühmten Namens aus der apostolischen Urzeit zu stellen, und zwar in doppelter Weise: einmal so, dass die Verfasser selbst unter dem Namen eines solchen Heiligen der Vorzeit schrieben, wie es schon die Verfasser der Apokalypsen und der alexandrinischen Weisheitsbücher tun; so die christlichen Briefsteller, die den Namen eines Paulus und Petrus und Jakobus annehmen, vielleicht auch der christliche Apokalyptiker, der als Johannes schreibt; oder so, dass die Gemeinde selbst dem namenlosen Werke einen hl. Autoren aussucht in mehr oder

Nicht so leicht ist es zu sagen, warum die Richtung, als deren Wortführer unser Schriftsteller auftrat, sich unter den Namen und das Patronat des Paulus stellte. Nach Steck, Gal. 369—373 und Prot. Kztg. 1889, 843, soll die Antwort sehr einfach und der Name des Paulus darum mit der Richtung verbunden sein, weil »diese lebendige Persönlichkeit der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung ist, innerhalb deren auch die paulinischen Hauptbriefe stehen.« Er meint versichern zu dürfen, dass »die prinzipielle Stellung und die Wirksamkeit des Apostels« in der Tat ungefähr so gewesen ist, wie man sie gewöhnlich beschreibt. Doch zugleich nimmt er an, dass wenig Unterschied zwischen Paulus und den übrigen Aposteln vorhanden war. »Paulus war wohl ein wenig freier als Petrus, und es bestand zwischen ihm und den Uraposteln wohl ein Unterschied, aber kein schroffer Gegensatz . . . . . . Erst nach des Apostels Tode hat sich dann der Gegensatz mehr und mehr zugespitzt.« Gal. S. 373.

Wie mir scheint, schliesst das eine das andere aus. Wenn Paulus nicht der Prediger des paulinischen Evangeliums gewesen ist, dann kann man auch nicht sagen, dass seine eigenartige Stellung und seine Wirksamkeit ungefähr so gewesen sind, wie man sie gewöhnlich beschreibt. Eine Berufung auf den Reisebericht kann hier nichts helfen. Denn der führt uns nur zu der sehr allgemeinen Erkenntnis, dass Paulus ein Reiseprediger war, dessen Geistesrichtung wohl ziemlich dieselbe war wie die der übrigen Jünger Jesu; Paulus I, 192—95. Die Periodoi Paulou geben bereits ein Bild des Apostels, das nicht in allem geschichtlich treu ist, I, 176—192. Es steht im Dienst des Paulinismus oder, wenn man will, es ist entworfen, um Paulus, den Helden der nach ihm genannten Richtung, zu verherrlichen. Nun braucht man darum nicht an der geschichtlichen Existenz von Paulus zu zweifeln. Man mag sogar ganz ruhig annehmen, wie auch ich es tue, I, 190, dass vielleicht im Paulus der

---

weniger historischem oder tendenziösem Sinn, wie es schon zu Papias Zeiten mit den Evangelien und den christlichen Alexandrinern, dem Barnabas- und Hebräerbrief geschehen war."



Periodoi »viele Züge sind, die der Geschichte entlehnt wurden.« Aber das gibt uns noch kein Recht, um in dem geschichtlichen Paulus den Ausgangspunkt der Bewegung zu sehen, zu der die paulinischen Briefe gehören. Wenn dieser Paulus aber dann immer, auch nach Steck, im Geist der ersten Jünger Jesu mit Eifer dessen Sache unter Juden und Heiden vertreten hat, ausserhalb Palästinas, in Antiochien, in Kleinasien, in Griechenland, in Rom, so folgt daraus nicht, dass er der Schöpfer, die grundlegende Persönlichkeit oder auch nur der Ausgangspunkt des paulinischen Evangeliums gewesen ist. Uns ist doch deutlich geworden, dass dies Evangelium beträchtlich jünger ist und mit Unrecht dem Paulus zugesprochen wird. Innerhalb der Grenzen seines Lebens, wie man sie gewöhnlich festsetzt, ist kein Platz dafür. Schon aus diesem Grunde ist es nicht wahrscheinlich, dass in seinem Standpunkte und in seiner Wirksamkeit der Anfang der »Bewegung« liegen soll, der mächtigen Reformation des Bestehenden, die wir den Paulinismus nennen. Und das umsoweniger, je mehr wir uns von der Wahrheit überzeugen: der Paulus der Geschichte stand, was seine Geistesrichtung und Auffassung des Christentums betrifft, nicht weit ab von den übrigen Aposteln, wenn er auch vielleicht »ein weniger freier« als Petrus war und sich dadurch den Hass der Eiferer für das Gesetz unter den Jüngern zu Jerusalem zugezogen hat, dessen Ausbruch und Folgen noch so deutlich sichtbar sind in der Erzählung von seinen Schicksalen zu Jerusalem, nach den Periodoi, I, 187. Er war doch in jedem Fall der geborene Jude, der am allerwenigsten dem Judentum den Rücken gedreht hatte. Er predigt Beschneidung, das will sagen, Treue gegen die Sitten und Gebräuche des Judentums, Treue gegen das Gesetz, trotz seines Anschlusses an den Glauben und an die Erwartungen der Jünger Jesu, wie die Worte sagen, die ihm später im Hinblick auf seine Vergangenheit in den Mund gelegt werden: *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω*, Gal. 5, 11. Es bestand so wenig Unterschied zwischen seiner Predigt und dem Glauben der Gemeinden in Judäa, dass diese sich jahrelang der Meinung erfreuen konnten, dass er verkündigte *τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει*, Gal. 1, 23. Auch bei näherer Bekanntschaft hatten die Autori-

täten in Jerusalem kein Bedenken gegen den Inhalt seiner Predigt, Gal. 2, 1—12. Mit den übrigen Aposteln lebte er stets auf gutem Fusse nach der Vorstellung, die Gal. 1, 18—2, 10 zugrunde liegt, und das, was dann Entfremdung herbeiführte, stand wohl in Verbindung mit einer freisinnigen Auffassung von dem, was dem Juden im Umgang mit den Heiden erlaubt ist oder nicht, darf aber nicht angesehen werden als Ausdruck des tief gehenden Unterschiedes zwischen dem Paulinismus und der voraufgegangenen Form des Christentums, Gal. 2, 11—21. Paulus gab Milch und keine festen Speisen denen, die in der Fremde ihm Gehör schenkten, 1. Kor. 3, 2, d. h. seine Predigt war viel einfacher als die des paulinischen Evangeliums. Dem liegt die Vorstellung, oder warum sollen wir nicht sagen, die Erinnerung zugrunde: nicht Paulus, sondern andere nach ihm haben die geistige Auffassung des Christentums, den Paulinismus, vorgetragen. Dieser war eine Reformation dessen, was voraufgegangen war. In sofern, aber auch nur in sofern allein, kann von Paulus gesagt werden, er habe das Fundament gelegt, auf dem andere fortbauten, 1. Kor. 3, 6—15. Sie brachten höhere Weisheit und Erkenntnis, ein pneumatisches Christentum, wozu sich Paulus nicht erhoben hatte nach 1. Kor. 3, 1—3; 2, 1—5.

Wir haben also kein Recht zu der Behauptung: der Paulinismus nennt sich nach Paulus, weil er der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung ist, der auch unsere Hauptbriefe ihre Existenz verdanken. Dafür ist die Kluft zu tief zwischen dem Paulus der Geschichte, soweit wir imstande sind, einen Blick in sein Inneres zu tun, und dem Paulus des uns bekannt gewordenen Paulinismus. Der letztere ist mehr als ein freisinniger Jude, hat mit dem Judentum vollständig gebrochen, spricht aus dem Bewusstsein eines Griechen heraus und trägt Sätze vor, die bei ihm als ehemaligem Israeliten nicht leicht Anklang gefunden haben würden, geschweige denn in ihm selbst sich entwickelt hätten. Ich denke dabei besonders an die Vorstellungen, die wir als mit der Gnosis verwandt kennen lernten, aber auch an die griechische Philosophie und die heidnische Vielgötterei; an die Vorstellungen vom Vater als dem bis heute unbekannten

höchsten Gott, dessen Auftreten die Entthronung der gegenwärtigen weltregierenden Mächte, also auch die von Israels Gott zur Folge haben wird, an die Vorstellung vom Sohne Gottes, einem überirdischen Wesen, erschienen in »Gleichheit des sündigen Fleisches« und für das Auge der Menschen eins mit Jesus, in dem seine Freunde und Verehrer nach seinem Scheiden den Messias begrüsst haben, bis endlich durch Offenbarung auch hinsichtlich seiner Person die volle Wahrheit ans Licht gekommen ist.

Wir wissen ebensowenig, warum man den Paulinismus nach Paulus, wie warum man die johanneische Richtung nach Johannes genannt hat. Wir können nur Vermutungen anstellen, und insoweit ist Übereinstimmung mit der abgewiesenen Meinung Stecks möglich, dass die neue Bewegung, die wir jetzt den Paulinismus nennen, sich deshalb um das Losungswort »Paulus« scharte und ihn als Schirmherrn wählte, den sie danach in Apostelgeschichten und Briefen verherrlichte, weil der bekannte umherreisende Prediger Paulus mehr als ein anderer der Apostel, die vor ihm für die Ausbreitung des Christentums in seiner ersten Gestalt gewirkt hatten, ein Mann nach ihrem Herzen war. Vielleicht zog sie mancherlei an: seine kluge Persönlichkeit, sein Missionseifer, sein freisinniges Benehmen im Umgang mit Heiden, weshalb einige ihm Schwierigkeiten gemacht hatten trotz seines Bemühens, sie durch einen reichlichen Liebeserweis zu gewinnen. Vielleicht war es etwas anderes, das sie in ihrer Wahl leitete: die reiche Ausschmückung des Lebensbildes des Apostels, eine Folge dankbarer Erinnerung einerseits und erlittener Schmähungen andrerseits, vielleicht auch nur zufällige Bewunderung für diesen Helden, die bei diesem oder jenem erweckt war.

Nur denke man nicht an einen inneren Zusammenhang zwischen Paulus und dem Paulinismus. Denn das hiesse nichts anderes als an der Geschichte vorübergehen, wie wir sie jetzt wenigstens in den Hauptzügen kennen lernten, sowohl im Hinblick auf den einstmaligen umherreisenden Prediger, als auch auf die später nach ihm genannte Richtung.

Das Vaterland dieser Richtung liegt zweifellos im Osten, näher begrenzt in Syrien. Darauf weist schon der Name, den

sie trägt. Antiochien in Syrien ist der Mittelpunkt der apostolischen Wirksamkeit des Paulus, sowohl nach den älteren Berichten in den verloren gegangenen Periodoi als nach den jüngeren Vorstellungen davon in unserer Apostelgeschichte. Nach Syrien weist der Gebrauch des Gottesnamens Abba, Röm. 8, 15; Gal. 4, 6; des Ausdrucks *μαρὰν ἀθά* 1. Kor. 16, 22; des Eigennamens *Κῆφας* 1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5. Gal. 1, 18; 2, 9. 11. 14 für Petrus, der nur Gal. 2, 7. 8, d. h. in den jüngeren Bestandteilen des Briefes vorkommt, Th. T. 1887, 513—14; aber ganz besonders und endgültig die enge Verwandtschaft des Paulinismus mit der Gnosis, S. 144—55. Steck, der an Rom gedacht wissen will, Gal. 374—80 und Prot. Kztg. 1889, 839, hat mit der zuletzt erwähnten Tatsache nicht ernstlich genug gerechnet und das Übrige, was ich andeutete, übersehen. Er baut einfach auf die Annahme, dass in Rom alles möglich war, also auch die Entstehung des Paulinismus, während sein »Hauptbedenken« gegen meine Verweisung nach Syrien, Tijdspiegel 1889, I 437, in meinem Urteil über den relativ älteren Text des Marcion liegt. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass die Hinweise auf Syrien als Geburtsstätte des Paulinismus nicht abhängig sind von unserm Urteil über das Verhältnis des Marcion-Textes zu unserm kanonischen, und dass das, was an sich möglich ist, darum noch nicht wahrscheinlich zu sein braucht. Ist Rom, was Steck ja auch durchaus nicht leugnet, die Geburtsstätte des Katholizismus, dann ist es schon darum wahrscheinlich nicht die Wiege des Paulinismus. Der vorausgesetzte Einfluss von Seneca wiegt die genannten Hinweise auf Syrien nicht auf und lässt sich nötigenfalls dort ebensogut erklären. Doch dieser Einfluss braucht noch nicht angenommen zu werden in bezug auf den älteren Paulinismus, der hinter den Hauptbriefen in ihrer jetzigen Form liegt.

Dazu kommt noch eine Tatsache von nicht geringer Bedeutung. Paulus, gedacht als Vater des nach ihm genannten Paulinismus, ist, wie Tertullian es ausdrückt, der Apostel der Ketzer, d. h. der Apostel von Gnostikern wie Basilides, Marcion, Valentinus. In ihrem Kreis ist er ursprünglich zu Haus, S. 145; Johnson, Antiqua mater 236—42; Steck, Gal. 343—46.

Ausserhalb dieses Kreises lebt er anfänglich nicht und ist ein Unbekannter. Das ist so wahr, dass selbst solche, die noch niemals an der Echtheit der Hauptbriefe gezweifelt haben, doch kein Bedenken tragen, sich in diesem Sinne zu äussern, ohne jedoch die Tragweite dieser Anschauung zu ermessen. So erklärt Harnack, D. G.[2] I, 78, dass Marcion in den ersten 120 Jahren nach Paulus, † 64, der einzige Heidenchrist gewesen ist, der den Apostel verstanden hat, sei es auch, dass er ihn missverstanden hat. Er erkennt, S. 114, »die eingehende Beschäftigung der ältesten heidenchristlichen Theologen (der Gnostiker) mit den paulinischen Briefen«, der erst nachher die »ihrer späteren Gegner« gefolgt ist. Er trägt kein Bedenken, Charles Bigg, dem Bampton Lecturer over The Christian Platonists of Alexandria 1886, im Hinblick auf die Zeit des Irenäus nachzusprechen: »Bis zu diesem Zeitpunkt findet man keine Spur des »Paulinismus« ausser bei den Gnostikern«, Theol. Lit. Zeitg. 1887, No. 5. Während ein vorausgesetztes Judenchristentum den »Paulus« totschweigt oder ihm feindlich gegenüber steht, ist er der Apostel der Gnostiker, »qui dicunt solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium«, Irenäus III, 13. »Der Paulinismus, gegen den unser n. t. licher Jakobusbrief polemisiert«, sagt Brückner, Reihenfolge S. 291, »ist dem Verfasser der eigentliche Urheber des Gnosticismus«. Als man endlich unter dem Druck des werdenden Katholizismus auf Fürsprache von Männern wie Irenäus und Tertullian dem »Paulus« einen Platz im Schoss der Kirche zugesteht, da führen die jüngeren Gnostiker die Verherrlichung ihres Meisters noch weiter. Sie denken sich Paulus zur rechten Hand von Christus und meinen, ihn für den παράκλητος halten zu dürfen, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehen und vom Logos zeugen soll nach Joh. 15, 26. »Alii enim aiunt,« schreibt Origenes in Luc. hom. 25, T. III. 962, »hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris. Porro alii legentes: Mittam vobis advocatum spiritum veritatis, nolunt intelligere tertiam personam a patre et filio, sed apostolum Paulum«.

Nun stand die Wiege der christlichen Gnosis nicht im Westen, sondern im Osten, viel mehr in Antiochien in Syrien als in Rom. Ihre Gelehrten waren in Syrien und Kleinasien tätig, ehe sie, was von einigen berichtet wird, für kürzere oder längere Zeit nach Rom zogen. Da liegt doch die Schlussfolgerung auf der Hand: ist »Paulus« der Apostel der Gnostiker, die im Osten zu Haus sind, dann muss auch da und nirgend anders die Geburtsstätte des Paulinismus gesucht werden.

Wenn wir darum nicht zögern, die paulinische Literatur im allgemeinen in Syrien oder Kleinasien entstanden zu denken, so schliesst das doch nicht aus, dass die letzte Hand an unsern Brief vielleicht in Rom gelegt worden ist. Für diese Annahme spricht das katholisierende Element bei der letzten Ausgabe oder den Ausgaben unsers Briefes, wovon wir S. 202—4 sprachen; ferner die Übersetzung des in Rom nicht verständlichen Gottesnamens Abba durch das hinzugesetzte *ὁ πατήρ*. Denn der Ausdruck *ἀββᾶ ὁ πατήρ*, Röm. 8, 15; Gal. 4, 6, als Freudenruf der Söhne kann doch nicht ursprünglich sein, wie denn auch öfter, von Beza und Baljon, vorgeschlagen ist, *ὁ πατήρ* als eingedrungene Randbemerkung oder spätere Erklärung zu streichen. Endlich spricht für Rom noch der Umstand, dass noch Irenäus und Tertullian wahrscheinlich Kap. 15 und 16 nicht gekannt haben, S. 96 f., woraus man wohl vielleicht den Schluss ziehen darf, dass der Brief im Westen wie im Osten nicht sogleich in der uns bekannten Form erschienen ist. Haben Gnostiker wie Cerdo oder Marcion den Brief in einer älteren Ausgabe nach Rom gebracht und hat er dort allerlei Veränderungen erfahren, die ihn den Paulinisten der rechten Seite annehmbarer machten? Wohl möglich. Jedenfalls ist er, so dürfen wir annehmen, aus den Händen der Gnostiker in die der Katholiker übergegangen, wenn auch nicht ganz unverändert, wie es ja mit so mancher Schrift, religiösen Sitte, kirchlichem Brauch, dogmatischer Lehre und christlicher Festfeier der Fall gewesen ist, wofür in Kürze verwiesen werden mag auf Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden, 1883—87, und Useners Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1889.

V.

Rechtfertigung der vorgetragenen Erklärung.

Der n.t.liche »Brief des Paulus an die Römer« ist kein von Paulus geschriebener und für Christen zu Rom bestimmter Brief, sondern ein pseudepigraphisches Werk, zur Empfehlung der darin vorgetragenen Ideen, Wünsche und Lehren in die Form eines Briefes gebracht, den Paulus nach Rom geschickt haben sollte, als er die Absicht hatte, die Gemeinde dort bald zu besuchen. Dies Werk, von wem es auch herrühre, ist nicht frei und von andern unabhängig entworfen, nicht in einem Zuge geschrieben, nicht das Ergebnis der Gedankenarbeit, des Willens und der Zwecke einer einzigen Person, sondern es ist vielmehr entstanden durch (wiederholte) Erweiterung und Umänderung eines kürzeren Briefes, der mit Hilfe von schon vorhandenen Artikeln, dogmatischen und sittlichen Erörterungen verfasst wurde, die bei aller Verschiedenheit auf eine gemeinsame Geistesrichtung hinweisen. Diese Richtung, die aus uns unbekannten Gründen nach Paulus genannt wurde, ist aber jüngeren Ursprungs und der Gnosis nah verwandt.

Soll diese Erklärung Annahme finden, so muss sie ihre Rechtfertigung in sich selbst finden, und das ist hier der Fall. Nehmen wir sie an, so verstehen wir, wie das Werk sich bald als einen Brief ausgeben kann, bald als ein Schreiben, das wenig oder nichts von einem Brief an sich hat und vielmehr eine Abhandlung, ein Buch heissen muss; wir verstehen, wie wir jetzt die unverkennbare Einheit des Ganzen verspüren, dann wieder auf die deutlichsten Spuren von Zusammenverarbeitung mit Hilfe grösserer und kleinerer Stücke treffen, auf Nähte und Fugen, auf Verschiedenheit im Ausdruck und Gedanken, auf Abweichungen und selbst Widerspruch, S. 12—94. Jetzt verstehen wir, wie es kommt, dass nicht durchweg dieselbe Art von Lesern vorausgesetzt wird und warum das endlose Gerede über den Charakter der Christengemeinde zu Rom trotz aller Mühe nicht zu einem gewünschten Abschluss gebracht wurde bei denen, die den Brief für das Werk einer Person, des Paulus, hielten, S. 21—23. Sie konnten nicht einsehen, was für uns jetzt deutlich ist, dass

die ursprünglichen Verfasser der hier übernommenen und nur zum Teil verarbeiteten Stücke nicht alle an dieselben Leser gedacht hatten, sodass ihre Worte in der Hinsicht natürlich einen verschiedenen Eindruck hervorrufen.

Ist der Brief nicht von Paulus, sondern später unter dessen Namen geschrieben, dann verwundert uns nicht das Schwebende in seiner Persönlichkeit, das Rätselhafte in seinem Auftreten den römischen Christen gegenüber. Wir begreifen, wie es möglich war, dass Paulus, ein »berufener Apostel«, ein »Diener Jesu Christi«, sich so sehr, wie es hier der Fall ist, auf ein Piedestal stellt und sich selbst als eine hohe Autorität betrachtet, vor der Freund und Feind sich beugen. Jetzt ist es klar, warum wir uns keine Vorstellung machen konnten von der Art des Verhältnisses zwischen Paulus und seinen Lesern zu Rom noch von den Gründen, die ihn bewogen, einen langen und noch dazu diesen Brief zu senden, wo er doch selbst binnen kurzem kommen wollte, S. 18 ff. Wir stossen uns nicht länger an diesen und andern Einzelheiten, die eine Folge der einmal gewählten Form sind, wenn auch bisweilen verzeihlicher Weise das Talent mangelte, die einmal übernommene Rolle in jeder Hinsicht fehlerlos durchzuführen, S. 160—75.

Ist der Paulinismus, den wir hier hören, jünger als Paulus, dann verstehen wir, wie dieser im Geist der Gnosis sprechen kann über die Sendung von Gottes Sohn, der in Jesus erschienen, über Israels Verwerfung und so manchen andern Punkt, dessen Behandlung bei Paulus unerklärlich sein würde, S. 118—60. Der Brief wird nach Form und Inhalt durchsichtiger, das Ganze trotz der darin vorkommenden dunklen Stellen besser verständlich, und eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich sonst beim Lesen aufdrängen, fällt einfach weg.

Findet also die vorgetragene Erklärung ihre Rechtfertigung in sich selbst, so ist es im Interesse der Sache doch gut, das eine oder andere noch hinzuzufügen, wodurch die Richtigkeit noch mehr ans Licht tritt, insbesondere in bezug auf den jüngeren Ursprung des Paulinismus. Ich verweise dafür in erster Linie auf das Ergebnis meiner Untersuchung über

Paulus in der Apostelgeschichte.

Wir lernten da, Paulus I, 165—204, drei Bilder des Apostels kennen: das von Lukas, das der Periodoi Paulou und das des Reiseberichts. Nur das letzte darf für geschichtlich richtig gehalten werden. Es zeigt uns Paulus als einen umherreisenden Prediger im Dienst der religiösen Bewegung, an deren Spitze Petrus und andere Jünger Jesu standen. Von einer eigenen Auffassung der religiösen Ideen jenes Kreises ist ebenso wenig etwas zu merken wie von einem besonderen Evangelium.

Die zweite Zeichnung, die der Periodoi, liefert uns einen Paulus, der etwas jünger ist. Er wandelt einen anderen Weg als die übrigen Jünger. Infolge einer besonderen Leitung des Geistes ist er diesen vorausgeeilt und in den Besitz von Erkenntnis gekommen, die diese nicht haben. Seine Überzeugung ist die uns nach den Briefen als paulinisch bekannte, seine Predigt die des Evangeliums von Gottes Gnade. Aber Leben und Schicksale von diesem Paulus sind, wenn auch die Erzählungen oft höchst wahrscheinlich einen Wahrheitskern enthalten, nicht mehr richtig vorgestellt, nicht in Übereinstimmung mit dem, was wirklich geschehen ist. Sie verraten den Einfluss der dichtenden Legende und der dankbaren Verehrung des Paulus, als sei er die grundlegende Persönlichkeit der später nach ihm genannten Richtung gewesen.

Die dritte Zeichnung, die des Lukas, schiebt den Paulus wieder etwas weiter zurück in der Zeit, um ihn in der Hinsicht dahin zu stellen, wo er im Reisebericht stand, nahe bei Petrus und andern Jüngern Jesu. Doch steht er nun einerseits auf gleicher Linie mit diesen und geht andrerseits in dogmatischem Denken und Bekennen weit über sie hinaus, ein nicht zu verstehender Vertreter von Altem und Neuem, ein Mann nach dem Herzen mehr als einer Partei, je nachdem man ihn von dieser oder jener Seite betrachtet.

Wir haben also in Act. einen historischen Paulus, einen paulinischen Paulus und einen Paulus, der auf dem Weg ist, ein katholischer Christ zu werden, — ein Ergebnis, das in merkwürdiger Weise übereinstimmt mit unserer Erklärung der

Entstehung unsers Römerbriefes und mit dem damit zusammenhängenden Urteil über den jüngeren Ursprung des Paulinismus, wie wir ihn aus den uns überlieferten paulinischen Briefen kennen lernen.

Die Periodoi und die Briefe haben den geschichtlichen Paulus hinter sich liegen. Er ist mehr eine dogmatische Grösse als eine lebendige Persönlichkeit, er steht ausserhalb des Kreises und der Zeit der ersten Jünger. Der Paulinismus der Periodoi und der der Briefe stammen aus demselben Kreise, es sind Brüder, die zu éinem Hauswesen gehören.

Solange man die Briefe, wenigstens die Hauptbriefe, für das Werk des Paulus halten zu müssen meint, weiss man mit dem Paulinismus der Periodoi nichts anzufangen und hält gewöhnlich die Augen davor geschlossen, weil hier der Paulinismus an die Gestalt eines gewiss nicht mehr historischen Paulus geknüpft ist. Sobald man aber einsehen gelernt hat, dass dies auch von den Briefen gilt, ist dies Hindernis aus dem Weg geräumt. Jetzt stehen Periodoi und Briefe als gute Freunde neben einander. Es erstaunt uns nicht länger, dass der Verfasser des erstgenannten Werks trotz seiner Liebe für Paulus und den Paulinismus keinen Gebrauch von den Briefen gemacht hat, die — so muss man bei Annahme der Echtheit glauben — vorhanden und ihm bekannt waren. Wenn die Zeit für die Darstellung einer Geschichte des Paulus und des Paulinismus gekommen sein wird, dann werden Periodoi und Briefe herbeigerufen werden, um als Zeugen einander zu ergänzen und zu erläutern.

Der jüngere Zeitgenosse des Petrus.

Nach der gewöhnlichen Auffassung ist Paulus der volle Zeitgenosse des Petrus und seiner Mitjünger. Ungefähr 3 Jahre nach ihnen wurde er für das neue Bekenntnis gewonnen und trat bald als Prediger auf, Act. 9, 20; Gal. 1, 17.

Darum begreifen wir nicht, wie er mindestens 17 Jahre später Petrus mit den Seinen *τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*, Gal. 1, 17, *τοὺς ὑπερλίαν ἀποστόλους*, 2. Kor. 11, 5; 12, 11 und sich selbst einen der *ἀπόστολοι ἔσχατοι* 1. Kor. 4, 9, *ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* nennen kann, dem Christus »zuletzt von allen« erschienen ist,

15, 8. 9. Nach einem Zeitraum von ungefähr 20 Jahren musste der Unterschied zwischen Älteren und Jüngeren, die vor 23 und 20 Jahren das Werk unternommen hatten, im allgemeinen dem Bewusstsein entschwunden sein.

Ebensowenig begreifen wir, wie der Schreiber der Periodoi Paulou, die wir aus Act. kennen, Paulus als einen jüngeren Zeitgenossen des Petrus und der Seinen sich hat vorstellen können, der nach Jahren voll Arbeit in Syrien, Kleinasien und Griechenland endlich einmal nach Jerusalem gekommen, dort wohl »Brüder« und Presbyter antrifft mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, an der Spitze, aber keinen Apostel, Act. 21, 17—18; Paulus I, 176.

Desgleichen verstehen wir Marcion nicht, wenn er nach Tertullian, adv. Marc. V, 1, Paulus nennt »novus aliqui discipulus nec ullius alterius auditor« und verstehen Zeile 47—57 des muratorischen Fragmentes nicht, wo es heisst, dass Paulus als Schreiber von Briefen an sieben Gemeinden dem Vorbild des Johannes gefolgt sei, der nach Apok. 2—3 dasselbe getan; »cum ipse beatus apostulus Paulus sequens prodecessoris sui Johannis ordinem« etc., auch gewisse Nazaräer nicht, die, nach Hieronymus in seinem Kommentar zu Jesaias 9, 1 ff. (Th. T. 1886, 329—31), Paulus nannten: »novissimus apostolorum omnium«.

Sobald wir aber an den Paulus des Paulinismus denken, der jünger war als der Paulus der Geschichte, werden alle derartigen Ausdrücke und Voraussetzungen deutlich. Der konnte sein Leben lang von Petrus und den andern gesprochen haben als den »Aposteln vor ihm«, mit ihnen verglichen war er einer der spätesten, ein Neuling, er konnte einem Beispiel des Johannes, des Verfassers der Apokalypse, folgen.

Galiläa und Jerusalem.

Nach der ältesten uns bekannten Überlieferung haben die versprengten Jünger Jesu den Meister nach seinem Hingang von der Erde zuerst in Galiläa wiedergesehen, Matth. 28, 7. 10. 16. 17, vgl. 26, 32; Mark. 16, 7; Joh. 21. Da haben sie also, so dürfen wir annehmen, sich zuerst vereinigt und den Grund gelegt zu dem, was sie gleich oder später eine Gemeinde nannten. Dann kann aber die gewöhnliche Anschauung nicht

richtig sein, nach der Jerusalem als Sitz der ersten Gemeinde betrachtet werden muss. Wir wissen aus Luk. 24 und Joh. 20, dass man den Schauplatz der Erscheinungen von Galiläa nach Jerusalem verlegte und dementsprechend die Gründung der ersten Gemeinde in der Hauptstadt des Landes als die natürlichste Tatsache sich vorstellte, Act. 1 und 2. Doch wir wissen nicht, wann diese Verlegung stattgefunden hat, auch nicht, seit wann ein Jüngerkreis zu Jerusalem so ansehnlich geworden ist, dass er für die vornehmste und demzufolge für die älteste Gemeinde in Palästina gehalten werden konnte. Doch soviel steht fest, dass für das eine wie das andere Zeit nötig war. Jahre mussten verstreichen, ehe die Gründung der Gemeinde von Galiläa nach Jerusalem verlegt war und ehe man sich dort »die Apostel« als von Anfang an befindlich denken konnte.

Aber wie ist es damit zu reimen, dass Paulus, dessen Bekehrung zum Christentum nach der gewöhnlichen Auffassung etwa 3 Jahr nach Jesu Tod stattfand, nicht allein nirgends in seinen Briefen irgend eine Andeutung macht, etwas von einer ersten Sammlung der Jünger in Galiläa zu wissen, sondern einfach tut, als ob die jüngere, gewiss nicht geschichtlich richtige Überlieferung die einzig mögliche und wahre Auffassung ist? Hatte er »die Apostel« befragen wollen, als er durch Offenbarung zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen war, so hatte er »nach Jerusalem« gehen müssen, Gal. 1, 17. Will er 3 Jahr später Kephas besuchen, so reist er »nach Jerusalem«, 1, 18. Verlangt er nach Verlauf von 14 Jahren nach einer Unterredung mit denen, »die für Säulen gelten«, d. h. mit Jakobus, Kephas und Johannes, so weiss er, dass er sie »in Jerusalem« finden wird, 2, 9. Soll er für die »Armen« sorgen, 2, 10, »den Heiligen dienen«, Röm. 15, 25. 26; 1. Kor. 16, 1—3, 15; 2. Kor. 8, 4; 9, 1, so sind es Dürftige in Jerusalem, an die er denkt. An dem Urteil der Heiligen in Jerusalem ist ihm viel gelegen, Röm. 15, 31. Sie sind es, die den Heiden Anteil an geistlichen Gaben geben, 15, 27.

Diese Bevorzugung Jerusalems und die stillschweigende Annahme der jüngeren Überlieferung, dass dort die älteste Gemeinde gestiftet und der Sitz der Apostel gewesen sei, verrät

wieder den Schriftsteller, der später als Paulus lebte, und findet ihre Erklärung nur darin, dass wir hier den Paulus des jüngeren Paulinismus hören.

Das Alte Testament.

Unter der Führung der Tübinger Schule hat man gelernt, die Augen weit zu öffnen für den Widerstand, den Paulus von seiten der Eiferer für das Gesetz erfuhr, weil er mit dem Judentum entschieden gebrochen hatte und das Gesetz für die Heiden für nicht verbindlich hielt. Besonders ihnen gegenüber, meinte man, musste der Apostel sich in seinen Briefen verteidigen. Aber er richtete seine Worte doch, wenigstens in Gal., 1. und 2. Kor., an Gemeinden, die von ihm gestiftet waren, oder an Personen, die wie Röm. 6, 17 seine Lehrform angenommen hatten. Wie konnte er nun bei diesen so viel Kenntnis des Gesetzes und des A. T. im allgemeinen voraussetzen, dass sie seine Briefe verstehen sollten? Es ist doch nicht denkbar, dass er bei der Missionstätigkeit unter den Heiden damit begonnen habe, sie ausführlich über den Inhalt des A. T. und über alle Vorschriften zu unterrichten, auf deren treue Befolgung der rechtgläubige Jude jener Tage hohen Wert legte.

Die Lösung des Rätsels liegt in der Tatsache, dass nicht der Apostel Paulus diese Briefe an kürzlich zum Christentum übergetretene Heiden schrieb, sondern dass sie bestimmt sind zur Erläuterung und Verteidigung des relativ jungen paulinischen Evangeliums, das zweifellos früheren Heiden gepredigt wurde, aber auch nicht minder den Jüngern des alten Schlages, die in Gesetzesfurcht auferzogen waren und gelernt hatten, den Gesetzesvorschriften gemäss zu leben, ob sie nun von Geburt Juden oder Heiden waren. Sie waren mit dem A. T. vertraut und konnten Beweisführungen mit Worten der Schrift folgen, sie waren bekannt mit Sitten und Gebräuchen, deren Befolgung »Paulus« für unnötig und sogar für die Blüte des neuen Lebens für schädlich hielt.

Übereinstimmung und Verschiedenheit.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist, wie wir uns S. 1—11 erinnerten, der Glaube an die einheitliche Herkunft der

13 (14) n.t.lichen »Briefe des Paulus« sehr erschüttert worden. Doch zu einer erwünschten Übereinstimmung in einer neuen Erklärung ist man bis heute selbst unter Gesinnungsgenossen nicht gekommen. Und dies ist kein Wunder, wenn man auf die Fragestellung achtet und auf die Mittel, mit denen man in der Regel eine Lösung zu geben versucht.

Einerseits bemerkte und bemerkt man einen deutlichen mehr oder minder stark ins Auge fallenden Unterschied in Sprache und Stil, dogmatischem, ethischem und historischem Inhalt, Gemütsstimmung und Lebensanschauung zwischen den dreizehn uns überlieferten paulinischen Briefen, sei es, dass man sie gruppenweise, sei es, dass man sie einzeln miteinander vergleicht. Der Unterschied erscheint und ist in der Tat zu gross, um das ganze Bündel für das Werk einer Hand halten zu können.

Andrerseits war und ist nicht zu verkennen eine merkwürdige Übereinstimmung in Sprache und Stil, dogmatischem, ethischem und geschichtlichem Inhalt und was man sonst noch zur Charakterisierung des Schriftstellers und seines Werkes nennen mag, sowohl zwischen den verschiedenen Gruppen, in die man die Sammlung einteilen kann, als zwischen den dreizehn Briefen, einzeln mit einander verglichen.

Was tut man nun gewöhnlich, um diese zwiefache Erscheinung gehörig zu erklären? Man legt Nachdruck auf den Unterschied und schliesst das Auge ganz oder zum Teil vor der Übereinstimmung, oder man rückt die Übereinstimmung in helles Licht und stellt sich, als wäre kein nennenswerter Unterschied vorhanden. In beiden Fällen zieht man willkürlich eine Grenze zwischen dem, was ursprünglich, und dem, was spätere Nachahmung sein soll, wenn man nicht sogar in höchst einseitiger Bewunderung für die Beweise von starker Übereinstimmung dabei bleibt, in allem das Werk des Paulus zu sehen. So konnte es geschehen, um von den Apologeten à tout prix zu schweigen, dass Kritiker derselben Richtung zu sehr abweichenden Ergebnissen kamen. Baur machte eine Scheidung zwischen Hauptbriefen und paulinischen Briefen von untergeordneter Bedeutung und sprach nur die ersten dem Paulus zu. Er gab dabei gleichwohl nicht acht auf Verschiedenheit zwischen den bevorzugten Briefen unter-

einander und versuchte ebensowenig die merkwürdige Übereinstimmung zwischen diesen 4 und den übrigen 9 auf andere und genauere Weise zu erklären, als dass er hier und da von Nachahmung sprach. So verfuhr auch Hilgenfeld in Hinblick auf die dem Paulus abgesprochenen Briefe, während er im Unterschied von Baur Phil., 1. Thess. und Philem. auch für paulinisch erklärte. Holsten und Hoekstra verwarfen die Echtheit des Briefs an die Phil. ebenso bestimmt, wie sie Brückner, Pfleiderer und Lipsius verteidigt hatten. An eine Bearbeitung von ursprünglich von Paulus geschriebenen Stücken dachten Schmidt bei 1. Thess., Holtzmann bei Eph. und Kol., Hesse und Krenkel bei den Pastoralbriefen. Mit einem Wort — denn die Musterkarte abweichender Meinungen ist zu reichhaltig, um alles anführen zu können — so ist es gekommen, dass die »kritische Schule« einesteils sich einfach mit Baurs Auffassung zufrieden gegeben hat trotz der greifbaren Mängel, die ihr anhaften, und dass sie andernteils vergebens versucht hat, ich sage nicht: nach dem Urteil von solchen, die ausserhalb des Kreises stehen, sondern nach dem Urteil von Freunden, die richtige Scheidung zwischen Echtem und Unechtem in dem paulinischen Briefbündel zu finden.

Und das ist kein Wunder, dürfen wir wiederholen, denn die Übereinstimmung und die Verschiedenheit, wovon weder die erste noch die letzte auf Kosten der andern übersehen werden darf, lassen sich nun einmal nicht erklären von der Annahme aus: Paulus schrieb einige Briefe, die von andern nachgeahmt wurden. Die Geschichte der Kritik hat es zur Genüge bewiesen. Es ist auch an sich betrachtet nicht wahrscheinlich, dass Paulus einige Briefe geschrieben haben sollte und dass man zwanzig oder mehr Jahre nach seinem Tode angefangen habe, von Zeit zu Zeit während 70—80 Jahren einen dieser Briefe umzuarbeiten oder einen neuen nach dem gegebenen Vorbild abzufassen, während mindestens eine Vierzahl unberührt blieb und endlich ein Bündel entstand, worin ursprüngliche, umgearbeitete und untergeschobene Briefe vorkommen, die doch alle bei viel Verschiedenheit solche Züge von Familienähnlichkeit aufweisen, dass nicht wenige dabei bleiben, sie für Brüder zu halten und dass

die kritischer Veranlagten trotz des Eifers und des Talentes ihrer wissenschaftlichen Führer nicht zu einer Scheidung kommen können, die in grossem Kreis auf den Beifall der Sachverständigen rechnen darf.

Es ist in der Tat wahrscheinlicher, wie fremd es einem auch bei einer ersten Überlegung vorkommen mag, dass Paulus keinen einzigen als dass er einige, mindestens vier geschrieben hat, die im Verlauf von 80—100 Jahren nach seinem Tod sich bis zur Zahl von dreizehn vermehrt haben, von denen man jahrhundertelang meinen konnte, sie seien alle von Paulus geschrieben. Man werfe demgegenüber nicht ein, was in der letzten Zeit häufig geschah, die Entstehung untergeschobener paulinischer Briefe lasse sich besser erklären, wenn schon echte bestanden hätten als wenn es überhaupt keine gegeben hätte. Denn die dem Petrus, Jakobus, Johannes, Ignatius und anderen zugeschriebenen Briefe beweisen, wie falsch diese Bemerkung ist. Die Kritik hat vergebens nach der rechten Mitte gesucht zwischen den beiden Möglichkeiten: alle oder nicht einer von Paulus. Sie benutze jetzt den inzwischen erbrachten Beweis, dass nicht das ganze Bündel von einer Person herrühren kann, und erkenne: die Lösung der Frage, wobei weder nach der einen noch nach der andern Seite übertrieben wird und sowohl mit der bestehenden Übereinstimmung wie mit der nicht wegzubringenden Verschiedenheit gerechnet wird, liegt in der Erklärung, dass alle paulinischen Briefe, abgesehen von einer möglichen letzten Redaktion in einem weit entfernten Ort, aus einem Kreis herrühren oder, wie Steck, Gal. 363, sagt, zu einer Schule gehören, während nicht ein einziger vom Apostel Paulus selbst geschrieben ist. Diese Erklärung lässt volles Recht widerfahren sowohl der Übereinstimmung als der Verschiedenheit zwischen den Briefen untereinander, sei es, dass man sie gruppenweise oder Stück für Stück mit einander vergleicht, und auch — wie es wenigstens bei einigen der Fall ist — zwischen den verschiedenen Teilen eines jeden besonderen Briefs.

Die Geschichte des Apostolats.

Seit Seufert den Spuren Lightfoots und Harnacks folgend eine Untersuchung nach dem Ursprung und der Bedeutung des

Apostolats unter den ersten Christen anstellte — Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte, 1887 — weiss jeder, dass Apostel im weiteren Sinn des Worts als umherreisende Prediger bis ungefähr in die Mitte des 2. Jahrhunderts auftraten, danach nicht mehr, und dass das Nichtmehrvorkommen solcher Apostel nach der genannten Zeit in engstem Zusammenhang mit dem gegen Paulus geführten Streit steht, wobei man ihm das Recht auf den Apostelnamen bestritt. Anderswo*) habe ich nachgewiesen, wie diese Tatsachen, von denen weder die eine noch die andere geleugnet werden darf, nicht zu vereinigen sind und wie deshalb die Geschichte des Apostolates nicht zu erklären ist, wenn die Hauptbriefe, aus denen wir hauptsächlich den gegen Paulus geführten Streit kennen, bereits in den Jahren 52(55)—59 geschrieben sind. Dann müssten wir annehmen, was aus verschiedenen Gründen nicht möglich ist, dass die Vorstellung der »12 Apostel« als eines abgeschlossenen Kreises zu der Zeit schon bestand, dass man dem Paulus in leidenschaftlicher Weise einen Namen streitig machte, den man ohne Bedenken allerlei Personen zuerkannte und dass das Nichtmehrvorkommen von Aposteln nach der Mitte des 2. Jahrhunderts die Folge eines Streites ist, den man hundert Jahre früher geführt hatte.

Ist aber der Paulinismus eine nicht so alte Erscheinung wie man gewöhnlich annimmt und vielmehr ans Ende des 1. oder an den Anfang des 2. Jahrhunderts zu setzen, sodass der Streit gegen Paulus und seine Verteidigung aufgefasst werden muss als ein tiefgehender Zwiespalt zwischen Anhängern und Gegnern des Paulinismus, wobei die ersten den Paulus Apostel *κατ' ἐξοχήν* nannten, während die andern ihm den Namen ganz und gar absprachen, dann wird alles deutlich, wie ich in meinem Artikel bei Rovers, besonders S. 263—274, ausgeführt habe. Die Geschichte wird vollkommen durchsichtig. Wir verstehen den Zusammenhang der Tatsachen, die sie uns zeigt. Apostel im weitern Sinn des Worts kommen nach der Mitte des 2.

---

*) „12 Apostel“, in Rovers' Bibliothek van mod. Theol. en Lett. 1888, 205—74.

Jahrhunderts nicht mehr vor in ganz natürlicher Folge des Verlaufs des Streites über den Namen Apostel in engerem Sinne. So wurden anfangs nur die ältesten Jünger Jesu genannt, Petrus, Jakobus, Johannes und einige andere, ohne dass man ihre Anzahl auf 12 beschränkte, als hätte Jesus 12 Apostel angestellt. Die Überlieferung hierüber ist unrichtig und erst nach dem Tode der ältesten Jünger entstanden, die in dieser Hinsicht besser Bescheid wussten.

Diejenigen, die zuerst von »Zwölfen« oder »12 Aposteln« sprachen, haben höchst wahrscheinlich nicht beabsichtigt, damit andern, die als Apostel wirken wollten, ein Hindernis in den Weg zu legen. Ihre »Zwölfe« standen friedlich neben den andern. Sie lebten doch nur um der 12 Stämme Israels willen, für die ihre Existenz aus symbolischen Gründen unentbehrlich schien, Apok. 21, 14; Matth. 19, 28. Niemand dachte daran, die bildliche Redeweise buchstäblich aufzufassen. Dies wurde erst allmählich anders. Dann suchte man nach den Namen, soweit man sie nicht kannte, und bald wusste man sogar zu erzählen, wie die Zwölf von dem aus dem Grab erschienenen Herrn gewählt waren, wofür man wieder etwas später sagte: gewählt von Jesus während seines Aufenthalts in Galiläa.

Inzwischen war der Paulinismus aufgekommen, und seine Gegner hielten es für wünschenswert, seinem grossen »Apostel« das Recht auf diesen Namen zu bestreiten. Sie machten unter anderm Gebrauch von der jetzt bestehenden Überlieferung, dass Jesus im Blick auf die 12 Stämme Israels 12 Apostel gewählt hatte, und legten sie in dem Sinne aus, dass niemand ein Apostel heissen dürfe, als wer zu den Zwölfen gehört hatte oder von ihnen ausgesandt war. So war »Paulus« von selbst ausgeschlossen, aber mit ihm im Prinzip auch allen andern, die noch als Apostel auftreten wollten, das Recht dazu abgesprochen. Der Apostel in weiterem Sinne musste weichen zu gunsten des Wachstums, der Ehre und Verherrlichung des Apostels im engeren Sinn, eigentlich nur der seit langem entschlafenen »Zwölfe«. Die völlige Durchsetzung des Prinzips war einfach nur eine Frage der Zeit. In paulinischen Kreisen hatte man keine Veranlassung, diesen Prozess zu beschleunigen; doch man wurde

unwillkürlich mitgezogen auf den Weg der Beschränkung des Apostolats. Sollte »Paulus« hinter den »Zwölfen« nicht zurückstehen, dann musste auch er für einen Apostel im engeren Sinn gehalten werden und dann also das Recht auf denselben Namen im weiteren Sinn fortan den Wanderpredigern entzogen werden. Dies geschah sicher nicht lange nach dem Streit, von dem uns die Hauptbriefe erzählen. So lässt es sich ausgezeichnet erklären, dass um die Mitte des 2. Jahrhunderts der »Apostel« aus der Reihe der Lebendigen verschwindet, während man sich mehr und mehr an die Vorstellung gewöhnt, dass Apostel nur gewesen sind: die »Zwölfe« und »Paulus«.

Aber dann darf auch die Geschichte des Apostolats ein Beitrag zur Rechtfertigung des Schlusses heissen, zu dem uns unsere Unsersuchung führte: der Paulinismus ist beträchtlich jünger als Paulus, der Brief an die Römer nicht von einem Zeitgenossen der ersten Jünger Jesu geschrieben. Was uns die Geschichte berichtet, ist nur dann möglich, wenn dieses Schlussergebnis angenommen wird. Eins greift ins andere. Dadurch wird das Gebäude unserer Erkenntnis fest und unser Vertrauen gestützt, das Vertrauen auf die Richtigkeit der Geschichte des Apostolats sowohl wie auf die unserer Auffassung des Paulinismus.

Die Offenbarung des Johannes.

Wie man auch über die Entstehung unsers letzten Buches der Bibel urteilen möge: die Einleitung, Kap. 1—3, und der Schluss, Kap. 22, 6—21, sind gewiss nicht aus dem Jahre 68. Man braucht diese Stücke, besonders Kap. 2 und 3, nur aufmerksam zu lesen, um sich davon zu überzeugen und es deutlich zu spüren, dass der Verfasser ein gut Teil später lebte. Er kennt die Geschichte der Gemeinde zu Ephesus und weiss, dass sie »ihre erste Liebe« verlassen hat, weshalb er sie ermahnt, »sich daran zu erinnern,« was sie früher war, sich zu bekehren und wieder zu tun, was sie in den ersten Tagen ihres Christenlebens getan hat, 2, 4—5. Die Gemeinde zu Smyrna hat bereits Unterdrückung und Armut kennen gelernt, offenbar um des Glaubens willen, und sieht neuer Verfolgung entgegen, 2, 9—10. Die Gemeinde zu Pergamus kann zurückblicken auf bange Tage,

wo sie ihrem Glauben treu blieb, aber jetzt ist sie zum teil untreu geworden, weshalb Bekehrung nötig ist, 2, 13—16. In Thyatira kann die Liebe, der Glaube, die Hilfreichung und die Ausdauer der Gemeinde gerühmt und ein Vergleich zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit angestellt werden, 2, 19. In Sardes sind bereits die meisten, die die Predigt mit Interesse angehört und zu Herzen genommen hatten, in dieser Hinsicht lebendig tot, wenn sie auch noch den Namen haben zu leben, 3, 1—3. Die kleine Gemeinde zu Philadelphia kann gepriesen werden, weil sie das Wort von Jesus bewahrt und seinen Namen nicht verleugnet hat, 3, 8. Die Laodicäer haben Zeit gehabt, ganz gleichgültig zu werden und haben wie alle, die hier angeredet werden, eine kräftige Ermunterung zur Regsamkeit nötig, 3, 15—19. Der Seher droht und weist auf die grossen Dinge, die nahe bevorstehen, um die Schlafenden aufzurütteln und alle zu heiligem Eifer anzuspornen. Ganz offenbar setzt er voraus, dass die angeredeten Gemeinden als solche schon recht lange bestanden haben.

Nun ist dies gerade der Teil der Offenbarung, in dem die wichtigsten Stellen vorkommen, die zu der Frage nach dem Verhältnis des Schreibers zu Paulus geführt haben. Sehr viele sehen darin mit Baur die deutlichen Beweise nicht nur für Bekanntschaft mit dem Apostel, sondern auch für feindliche Gesinnung gegen ihn oder wenigstens gegen seine Anhänger, die weiter gingen als er, so noch Scholten, Beiträge S. 86, in seiner Bestreitung von Lomans Hypothese. Indessen hatte sich dieser über diesen Punkt schwankend ausgelassen, Th. T. 1882, 470—77. Meyboom kam zu dem Ergebnis: es geht nicht klar hervor, dass der Schreiber Paulus und den Paulinismus bekämpft oder paulinische Briefe gekannt hat, Th. T. 1883, 58—80. Rovers widerrief in seiner n. t. lichen Literaturgeschichte seine frühere Versicherung und die daran geknüpfte Erläuterung, Schets (Skizzen) III, 150, von einer »grossen Abkehr von Paulus und seiner Anhänger,« die in der Offenbarung zu lesen wäre. Vergessen wir aber nicht, dass Loman derzeit aus mehr als einem Grund sein Urteil aufzuschieben wünschte, während Meyboom versuchen wollte, ob es möglich wäre, die Lomansche Hypothese mit dem angenommenen

hohen Alter der Apk. zu verbinden, und dass Rovers im J. 1888 wohl geneigt war, seine Annahme fallen zu lassen, doch die Echtheit der Hauptbriefe behaupten wollte. Das letzte geht natürlich nicht, wenn die Apk. relativ jung ist und doch ersichtlich dem Paulus und seinen Anhängern feindlich gegenübersteht, wie schon Scholten in seiner Bestreitung Lomans, S. 88, erkannte:

»Dass der Apokalyptikus den Paulinismus im Auge hatte, ist eine hinfällige Annahme; nichtsdestoweniger mag sich herausstellen, dass das Buch von Zeit zu Zeit Zusätze erhalten hat, und dass besonders die apokalyptischen Briefe erst von der Zeit Mark Aurels an datieren, wie unlängst ein deutscher Gelehrter (Völter) nachzuweisen versucht hat.«

Nun sahen wir, dass diese Briefe in der Tat sehr viel jünger sind, als Scholten annehmen zu dürfen glaubte. Doch ist es damit nicht möglich geworden, zu leugnen, dass gerade in den Briefen der Paulinismus als etwas höchst Verderbliches betrachtet, um nicht zu sagen, bestritten wird. Man vergleiche das den Ephesern gespendete Lob, 2, 2, weil sie geprüft und als Lügner erfunden haben Personen, die sich selbst für Apostel ausgegeben haben, obwohl sie es nicht sind, mit dem Nachdruck, den Paulus auf die ihm bestrittene Apostelwürde legt, Röm. 1, 1. 5; 11, 13; 1. Kor. 1, 1; 2. Kor. 1, 1; Gal. 1, 1, und mit der ausdrücklichen Verteidigung, 1. Kor. 9, 1—18; 2. Kor. 11, 5—6; 12, 11—12; Gal. 2, 8.

Man sehe, wie 2, 9 und 3, 9 der Stab gebrochen wird über Leute, die sagen, dass sie Juden sind, obgleich sie es nicht sind, sondern lügen und eine Synagoge des Satans sind, deren Lästerung die belobigten Smyrnäer ausgesetzt sind und aus deren Mitte die treu gebliebenen Philadelphier Verstärkung ihrer Gliederzahl erhalten sollen. Man erkennt diese Personen unmittelbar als paulinische Christen, sobald man sich erinnert, wie Paulus mehrmals seine Gläubigen, gleichgültig dagegen, wer sie nach Abkunft und Geburt sind, die echten Juden, Söhne Abrahams und das wahre Israel nennt, Röm. 2, 28—29; 4; 9, 6. 7; 11, 17; 1. Kor. 10, 18; Gal. 3, 7—9, 29; 4, 22. 28. 31; 6, 16, während er durchaus nicht vergessen haben will, dass er selbst ein Israelit ist

und viel Herz hat für sein Volk, Röm. 9, 1—5; 11, 1; 2. Kor. 11, 22.

Man achte auf den Verweis, den die Gemeinde von Pergamus erhält, dass sie in ihrer Mitte Vertreter einer Lehre duldet, die zu Israels Ärgernis mit sich bringt *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, 2, 14, und auf die Beschuldigung gegen Thyatira, dass sie solche ihr Wesen treiben lässt, die sich für Propheten ausgeben, als Lehrer auftreten und die Altgläubigen, die sich an Jesus angeschlossen hatten, dazu verführt: *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα*, 2, 20. Die hier gemeinte Lehre ist offenbar die paulinische. Sie hat ihre Lehrer, Propheten und Prophetinnen, Röm. 12, 6—7; 1. Kor. 11, 4. 5; 12, 10. 28. 29; 13, 2; 14, 1—6, 22—39. Sie ist eine besondere »Lehre«, Röm. 6, 17; 16, 17; 1. Kor. 4, 17; 7, 17. Ihre Gnosis, ihr Erforschen der Tiefen Gottes, Röm. 11, 33; 1. Kor. 2, 10, konnte leicht dazu führen, dass sie von denen, die sich der neuen Gottesoffenbarung gegenüber ablehnend verhielten, bezeichnet wurden als *οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ*, Apk. 2, 24. Sie brachte mit sich, dass man ohne Bedenken die jüdischen Speisegebote beiseite stellte und Fleisch genoss, das von Opfern für heidnische Götter herrührte, Röm. 14, 2. 6. 14. 20 (*πάντα καθαρά*); 1. Kor. 8, 1. 4; 10, 19. 25—27. Sie sahen keine *πορνεία* darin, die jüdischen Bestimmungen über die Ehe nicht zu halten, und wurden deshalb beschuldigt, zu lehren *πορνεῦσαι*, wie »Paulus« seinerseits dem, der in der Richtung der Freiheit noch einen Schritt weiter gegangen war und ohne Gewissensbedenken die Frau seines verstorbenen Vaters geheiratet hatte, *πορνεία* zur Last legt und zwar eine so greuliche, wie sie selbst unter den Heiden nicht vorkam, 1. Kor. 5, 1, geradeso wie ein guter Katholik jetzt *πορνεία* in dem Umgang von Mann und Frau sieht, die nur durch die bürgerliche Eheschliessung miteinander verbunden sind, und wie der Engländer dasselbe sagt von dem, der die Schwester seiner verstorbenen Frau ehelicht. Scholten, Beiträge S. 86, denkt hier mit Unrecht an die Eheschliessung mit Heiden und hätte sich für diese Erklärung nicht auf Baur und Zeller berufen dürfen.

Der Schluss, den wir aus dieser scharfen Abkehr vom Pau-

linismus ziehen müssen, liegt auf der Hand. Aus Apk. 2 und 3 geht hervor, dass der Paulinismus nicht so alt ist, wie man gewöhnlich meint. Es ist wahr, wir sahen nicht, dass die Person des Paulus bestritten wurde. Sein Name bleibt aus dem Streite weg. Er gehört gewiss nicht zu den Zwölfen, die ganz besonders Apostel heissen, 21, 14, und nach der pluralischen Form kann nicht allein an ihn gedacht sein bei denen, »die da sagen, dass sie Apostel sind,« 2, 2. Daraus folgt jedoch nur, dass der Verfasser der Offenbarung, der genug Bekanntschaft mit paulinischen Briefen sei es »vom Lesen oder Hören« verrät, Holtzmann, Einl. 2. Aufl., S. 432, sein Auge mehr auf die Richtung geworfen hat, die er für verderblich hält, als auf ihren vorausgesetzten Vater, eine Tatsache, die an sich für die Richtigkeit unserer Erklärung der Entstehung der paulinischen Briefe spricht, wobei die Person des Paulus ganz in den Hintergrund tritt und die nach ihm genannte Richtung eigentlich alles ist.

Beachtenswert ist, ein wie langes Bestehen der kleinasiatischen Gemeinden, Apk. 2 und 3, vorausgesetzt wird, ehe sie mit dem verderblichen Paulinismus in Berührung gekommen sind. Das stimmt nicht zu der gewöhnlichen Auffassung, wonach Paulus der Stifter dieser Gemeinden ist, wie Irenäus III 3, 4 spricht von ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη. Dagegen steht der ursprünglich nichtpaulinische Charakter dieser Gemeinden nach Apk. 2—3 in vollkommener Übereinstimmung mit unserer Auffassung des Paulinismus als einer relativ jungen Erscheinung. Es wird nun auch auf diesem Wege deutlich, was zum Teil bei der Untersuchung der Apostelgeschichte, Paulus I, 180, ans Licht getreten ist, dass nämlich das Christentum sich in einer älteren vorpaulinischen Form ausserhalb der Grenzen Palästinas ausgebreitet hat, lange bevor jemand an ein sehr eigenartig gefärbtes, uns aus den Briefen am besten bekanntes paulinisches Evangelium dachte. Wenn man mit Scholten, Beiträge S. 52 und 87, auf grund von Act. 19, 1—7 anerkennt, dass »ein noch dürftiges, jüdisches Christentum schon vor des Paulus Ankunft in Ephesus sich gebildet hatte«, und dass »an einigen Orten, wo Paulus in Kleinasien gewirkt hatte, so in Ephesus, bereits vor seinem Kommen eine judenchristliche Gemeinde be-

stand,« so hat man damit im Grunde mit der überlieferten Anschauung gebrochen.

Jetzt wird auch deutlich, was so vielen bei der Baurschen Gegenüberstellung: Petrinismus oder Paulinismus oder Juden- und Heidenchristentum ein Rätsel war, wie unser Schriftsteller trotz der unverhohlenen Abkehr vom Paulinismus doch einen so weiten Blick verrät, dass er das Christentum nicht ausschliesslich für die Juden bestimmt wähnt, sondern unter seinen Bekennern neben den 144000 Söhnen Israels eine unzählig grosse Menge zählt ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, 7, 9. Er ist kein Judenchrist in dem beschränkten Sinn, den die Tübinger gewöhnlich mit dem Wort verbinden, sondern ein Christ von der alten Art, ein Freisinniger unter den »Jüngern Jesu«, aber doch einer von ihnen und kein Paulinist. Nach ihm kommt alles an auf die Befolgung der Gebote Gottes und auf das Wort, den Glauben oder das Zeugnis von Jesus, 12, 17; 14, 12; 3, 8. Seine Brüder sind οἱ ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, 19, 10. Der Inhalt seiner Predigt, wo er im allgemeinen von sich als Johannes redet, ist ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, 1, 2. 9. Die Blutzeugen sind μάρτυρες Ἰησοῦ, 17, 6, vgl. 20, 4. Von »Christus« ist hier nicht die Rede, es sei denn als ὁ Χριστός im Sinne von Messias, 11, 15; 12, 10; 20, 4. 6, und vereinzelt heisst es Jesus Christus, 1, 1 (2). 5. Doch im übrigen hören wir nur von Jesus (1, 2); 1, 9; 12, 17; 14, 12; 17, 6; 19, 10; 20, 4; 22, 16. 20. 21. Und dieser Jesus ist der Löwe aus Judas Stamm, die Wurzel und das Geschlecht Davids, der strahlende Morgenstern, der Messias, 5, 5; 22, 16; aber nirgends ist er der übernatürliche »Sohn Gottes« des Paulinismus. Auch als Himmelsbewohner heisst er nicht so, sondern wird bezeichnet als »gleich als eines Menschen Sohn«, 1, 13; 14, 14. Wenn er dennoch einmal, 2, 18, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ genannt wird, geschieht es, wie deutlich aus dem dabeistehenden Zusatz hervorgeht, um ihn als den Messias zu bezeichnen.

Wir hören hier einen »Jünger Jesu«, der vielleicht, ohne es selbst zu wissen, hier und da etwas übernimmt oder nachahmt aus ihm bekannt gewordenen paulinischen Briefen: das Schreiben von Briefen zur Einleitung seines Werkes, Kap. 1—3, die χάρις

καὶ εἰρήνη als Gruss an die 7 Gemeinden, 1, 4; die Formel, mit der das Buch endigt: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων*, 22, 21; die Andeutung des Hauptinhaltes des Werkes als *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 1, 1 verglichen mit Gal. 1, 12 und andern Stellen in den Briefen, wo die Rede ist von Offenbarungen, die dem Paulus zuteil geworden sind; die Ausdrücke *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* 1, 5. vgl. Kol. 1, 18; *ὁ ἀγαπῶν ἡμᾶς*, 1, 5, vgl. Gal. 2, 20. Röm. 8, 37; *ὡς κλέπτης*, 3, 3 und 16, 15 von der Wiederkunft Jesu gebraucht wie 1. Thess. 5, 2 vom Tage des Herrn; die Vorstellung, dass durch den Schreiber *τὸ πνεῦμα* zu den Gemeinden spricht 2, 17 etc; die geöffnete Tür, 3, 8 und 4, 1, vgl. 1. Kor. 16, 9; 2. Kor. 2, 12; vielleicht noch einiges mehr. Doch mag dem auch so sein, er ist und bleibt ein »Jünger Jesu«, der sich beunruhigt über den Beifall, den der Paulinismus in manchem Kreise gefunden hat, 2, 4. 14. 20, wenn er auch Grund hat, sich über den Widerspruch zu freuen, den er anderswo erfahren hat, 2, 2. 9. 24, und über die Rückkehr einiger Verirrter 3, 9. Er spornt alle an zum Eifer in der Betätigung des alten von vielen aufgegebenen (christlichen) Lebens. Er droht und schmeichelt. Jedenfalls verdient die Frage Überlegung, ob wir hier nicht die Apokalyptik im Dienst der Bestreitung des Paulinismus treffen. In jedem Fall gibt der Verfasser des Werks in seiner gegenwärtigen Form eine Einleitung, Kap. 1—3, die einen merkwürdigen Beitrag zur Geschichte des Paulinismus und unverdächtige Zeugnisse für die Richtigkeit unserer Untersuchung über die Entstehung des Paulinismus liefert.

Das vierte Evangelium.

Mehr als ein Punkt im vierten Evangelium wird erst deutlich, wenn wir an eine Entwicklung des ältesten Christentums denken derart, wie sie uns jetzt vor Augen steht, und umgekehrt empfängt diese Vorstellung ihrerseits auch wieder eine nicht zu verachtende Stütze. Wir müssen uns nur bewusst bleiben, dass Johannes oft Geschichte des Christentums schreibt, während er scheinbar nur Worte Jesu und Erzählungen über sein Leben mitteilt. So hören wir Jesus wiederholt vorhersagen, dass nach seinem Hingang von der Erde der heilige Geist oder der Geist

der Wahrheit kommen und die Seinen erleuchten soll, wodurch ihnen, und folglich nicht eher, das wahre Licht über seine Person und sein Werk aufgehen soll. Ihre früheren Anschauungen darüber sollen dann als unrichtig, unvollständig, dürftig erfunden werden und der höheren Einsicht Platz machen, dass er nicht der Messias ist, den die Juden erwarten, sondern das Fleisch gewordene Wort, der Sohn Gottes, vom Himmel herabgekommen, ein überirdisches Wesen, mit dem der Gläubige in besondere Beziehung treten kann, 14, 15. 16. 26; 15, 26; 16, 12—14; 7, 39; 6, 53—69. Diese Weissagung stimmt im allgemeinen ganz überein mit der von uns gewonnenen Auffassung über die Art und die Erscheinung des Paulinismus als einer neuen Gottesoffenbarung, einer Reformation des älteren Christentums, ins Leben getreten unter der unmittelbaren Führung des heiligen Geistes, bei der der Glaube an den übernatürlichen Gottessohn im Vordergrund steht.

Bei Johannes wird allerdings die Sache so vorgestellt, dass die ersten Jünger selbst den heiligen Geist empfangen und, wie wir jetzt sagen dürfen, im Geist des Paulinismus zeugen sollen, aber das trifft nur die Form der Beschreibung der christlichen Vergangenheit durch den Evangelisten und hängt im übrigen mit seinem Bestreben zusammen, die Zwölfe nicht zurücktreten zu lassen vor den später Lebenden, durch deren Wirksamkeit das christliche Denken und Bekennen einen neuen Flug genommen hatte. Wie gut ihm in dieser Hinsicht der wahre Sachverhalt bekannt war, wie gut er wusste, dass die ersten Jünger unterschieden werden mussten von denen, die als Träger des heiligen Geistes eine fortlaufende und in der Tat höhere Entwicklung vermittelt hatten, verrät die Art, wie er Jesus zu der Versicherung, dass später der Paraklet von ihm zeugen soll, hinzusetzen lässt: *καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ᾽ἀρχῆς μετ᾽ἐμοῦ ἐστέ*, 15, 27. Er unterscheidet also zwischen älteren und neueren Zeugen. Die letzten haben vor den ersten das wohl voraus, dass sie unter der Leitung des heiligen Geistes stehen, aber man darf doch nicht vergessen, dass die ersten und nicht die letzten Jesus selbst gekannt und von Anfang an mit ihm verkehrt haben, — eine Unterscheidung, der wir in der Hauptsache im Laufe unserer Untersuchung mehrmals begegnet sind.

Bei der Zurückdatierung dessen, was später geschehen ist, in die Tage Jesu, zeichnet Johannes auf anschauliche Weise, wie die jüngere, entwickeltere Christologie vielen Jüngern der alten Art Anstoss gab, weshalb sie sie nicht annahmen und weshalb sie demzufolge aus dem vorwärtsstrebenden Christentum ausgeschlossen wurden. Jesus selbst, so lesen wir 6, 32—59, lenkte die Aufmerksamkeit seiner Hörer auf seine hohe Würde und auf seine besondere Bedeutung als des himmlischen Brotes, das die Seelen ernährt. Aber die Rede, so vernehmen wir V. 60—66, klang »vielen von den Jüngern« unangenehm, ja so hart in den Ohren, dass sie sich ärgerten und ihn verliessen.

Nikodemus, das Idealbild des frommen Juden, der sich aus ungeheucheltem Interesse zu Jesus begibt, sieht in ihm auf grund der von ihm verrichteten Zeichen einen von Gott gekommenen Lehrer, aber er weiss nicht, dass er »vom Himmel herabgekommen« ist, 3, 13, und versteht ebensowenig etwas von einer Geburt aus dem Geist. Alles, was Jesus darüber sagt, scheint ihm ungereimt, 3, 1—9 (Th. T. 1891, 412—19).

Die Samariterin vertraut darauf, dass Jesus ein Wunder tun und ihr frisches, strömendes Wasser geben soll, das er nicht aus dem Brunnen schöpft und das die Eigenschaft hat, den Durst endgültig zu löschen. Sie glaubt, dass Jesus ein Prophet und wohl der verheissene Messias ist, 4, 15. 19. 29. Aber zu einem tieferen Verständnis seiner Person und Wirksamkeit kann sie nicht kommen, 4, 1—29 (Th. T. 1891, 422—24).

Nathanael, der Israelit, in dem kein Falsch ist, mag wohl mit andern die Verheissung empfangen, dass ihnen ein helleres Licht über Art und Wesen des »Sohnes des Menschen« aufgehen soll, 1, 52, aber seine ehrfürchtige Bewunderung bringt ihn vorderhand nicht weiter als zu der Erkenntnis, dass Jesus wirklich »der Sohn Gottes« ist, aber nicht in metaphysischem, sondern vielmehr in theokratischem Sinn, weil er der »König Israels«, d. h. der Messias ist, V. 49 vgl. 45.

Wie viele auch bei verschiedenen Gelegenheiten gläubig werden, sie beugen ihr Haupt um der Zeichen willen, die sie gesehen, und nicht, weil sie in Jesus das Brot des Lebens erkannt haben. Sie halten ihn aus dem Grunde für den Messias,

aber auch für nichts mehr, 6, 14. 26—31; 7, 31. 40—52; 10, 40—42; 11, 45; 12, 34. Sie wollen ihn zum »König« machen, 6, 15, und bringen ihm als dem »König Israels« ihre ehrerbietige Huldigung, 12, 13. Nicht höher stehen Martha und Maria, die Schwestern des Lazarus. Sie glauben fest, dass Jesus als der Messias den Tod ihres Bruders hätte abwenden können, und auch, als er den Gestorbenen ins Leben gerufen hat, beweist nichts, dass sie nun ein tieferes Verständnis für seine Person und sein Werk haben, 11, 20—33. Selbst die Zwölf, die sich allein nicht entfernen, als alle Anwesenden weggegangen sind, weil sie sich, obschon sie Jesu Jünger sind, an seinem Selbstzeugnis über seine Grösse geärgert haben, selbst sie bleiben trotz der Erklärung: Herr, wohin sollen wir gehen? usw. bei dem Bekenntnis stehen: du bist der »Heilige Gottes«, d. h. der Messias, 6, 69. So haben früher Andreas und ein Ungenannter auf den Hinweis des Täufers und Simon Petrus auf die Aussage seines Bruders in Jesus den Messias gesehen, 1, 35—37 und 42—43, aber keiner von ihnen hat damals oder später während des Lebens des Meisters begriffen, dass er mehr als das war. Sie glauben an ihn, weil er Zeichen tut, 2, 11. Sie verwundern sich darüber, dass sie ihn, der doch ein frommer Israelit ist, mit einer Samariterin sprechen sehen, 4, 27. Sie verstehen ihn nicht, als er in übertragenem Sinn von Speise redet, die er geben kann, 4, 31—33, vgl. 6, 32—59, auch nicht, als er von seiner baldigen Verherrlichung und seinem Hingang dahin, wohin sie ihm nicht folgen können, spricht, 13, 31 — 14, 24; 16, 17.

Alle ohne Unterschied, die besten und am meisten geförderten nicht ausgeschlossen, bringen es nicht weiter als zu dem Bekenntnis von Jesus als dem Christus. Erst wenn er gestorben sein wird, sollen sie einsehen lernen, wer er eigentlich ist, 8, 28 (Th. T. 1891, 421). »Wenn ihr in meinem Wort bleibet,« sagt Jesus zu den Gläubigen, »seid ihr wahrhaft meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen,« 8, 30—32, d. h. man kann in aller Ehre und Tugend ein Gläubiger, ein Jünger Jesu sein und doch nicht im Besitz der Wahrheit, die bald nach Jesu Hingang von der Erde durch den heiligen Geist offenbart werden soll: ἐκεῖνος μαρ-

τυρήσει περὶ ἐμοῦ, 15, 26. Er wird die Freunde Jesu alles lehren, *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα*, 14, 26, was ihnen zu wissen nötig ist und was sie jetzt noch nicht tragen können, 16, 12. Dann wird ihnen das wahre Licht aufgehen über die früher nicht begriffenen Worte des Meisters. Der Geist, sagt er, wird euch erinnern an alles, was ich euch gesagt habe, *καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*, 14, 26.

So bezeugt der vierte Evangelist auf seine Weise in der Form einer Darstellung der bekannten, gleichwohl stark veränderten evangelischen Geschichte dasselbe, was uns die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe lehrten: es muss unterschieden werden zwischen älteren Jüngern Jesu, die sich den Juden gegenüber nur mit der Frage beschäftigen, ob der gestorbene Nazarener für den Messias gehalten werden durfte, woran sie selbst nicht zweifelten, und einem jüngeren Geschlecht, das unter Leitung des heiligen Geistes zu einem höheren und tieferen Verständnis der Person und des Werkes Jesu gekommen ist, des Sohnes Gottes in metaphysischem Sinn, durch den und in dem der gläubigen Welt ihre geistige Wiedergeburt verbürgt ist.

Die Predigt des Petrus.

Clemens Alexandrinus verweist in seinen Stromata mehrmals auf eine *Πέτρου Κήρυγμα* betitelte Schrift. Eusebius spricht davon hist. eccl. III 3, 2. Origenes zitiert sie in seinem Kommentar zu Johannes und wahrscheinlich auch in der Vorrede seines Werkes *Περὶ ἀρχῶν*, aber dann in der lateinischen Übersetzung unter dem Titel Petri Doctrina, während Hieronymus sie nennt des Apostels Praedicatio. Die Fragmente sind nach Grabe und Credner gesammelt und herausgegeben von Hilgenfeld, N. T. extra canonem receptum, ed. altera, 1884, IV, 51—65, aber nicht für sich allein, sondern mit Aussprüchen aus andern Schriftstellern vereinigt, die H. für aus derselben Quelle entlehnt hält, obwohl die Schriftsteller ihre Quelle gar nicht oder anders nennen. So spricht Johannes Damascenus von *Πέτρου Διδασκαλία*, Pseudo-Cyprianus von Pauli Praedicatio und Lactantius verschweigt den Namen der Schrift, die nach seiner Aussage die Predigt des Petrus und Paulus zu Rom enthält. Hilgenfeld sieht hier jedes-

mal nur einen andern Titel oder eine veränderte Umschreibung desselben Werkes, das uns aus Clemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius und Hieronymus als *Πέτρου Κήρυγμα* bekannt ist, und nennt es dann in seiner Ausgabe erst Petri et Pauli Praedicatio und danach *Πέτρου (καὶ Παύλου) Κήρυγμα.* Sowohl das eine wie das andere scheint mir nicht zulässig. Es ruht auf keinem andern Grunde als auf Hilgenfelds Urteil über den Inhalt des Kerygma im Zusammenhang mit seiner Vorstellung über die älteste Geschichte des Christentums.

Beschränken wir uns auf das, was uns aus *Πέτρου Κήρυγμα* mitgeteilt wird, dann haben wir nicht die geringste Veranlassung zu der Annahme, dass darin irgend etwas über Paulus vorkam. Was Loman, der in dieser Hinsicht geneigt ist, sich an Hilgenfeld anzuschliessen, zu gunsten der gegenteiligen Ansicht geltend macht, Th. T. 1886, 74—78, kann keine Zustimmung finden, wie ich a. a. O. 333—36 nachgewiesen zu haben meine. Der Name des Paulus kommt im Kerygma, soweit wir es kennen, nicht vor und ebensowenig eine Anspielung auf seine Person, selbst da nicht, wo wir sie leicht im Zusammenhang erwarten sollten, wenn wir nämlich hören, dass die Zwölf von Jesus nach seiner Auferstehung als Apostel ausgesandt sind, um überall das Evangelium zu verkünden, oder wenn wir ausdrücklich vernehmen, dass sie nach Verlauf von 12 Jahren in die Welt hinausgehen sollen, auf dass niemand Unwissenheit vorschützen können soll: *μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μήτις εἴπῃ „οὐκ ἠκούσαμεν“*, Hilgenfeld, pag. 56, 5—16. Doch können wir nicht an einen paulusfeindlichen Sinn bei dem Schriftsteller denken. Sein Petrus ist vielmehr durchdrungen von dem freien Geist, den man für das besondere Eigentum »des grossen Apostels der Heiden« hält. Das geht schon hervor aus dem, was wir soeben hörten über den weiten Wirkungskreis, der ihm und seinen Mitjüngern, den Zwölfen, erschlossen wird. Sie müssen predigen, auf dass alle, die ihre Predigt hören, gerettet werden mögen, *ὅπως οἱ ἀκούσαντες σωθῶσιν* und ihre Sünden vergeben werden mögen, *ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι.* Sie kennen Gott und sind im Besitz einer vollkommenen Gnosis, hierin unterschieden von den Griechen, die *ἀγνοίᾳ φερόμενοι*, nicht sind *ἐπιστάμενοι τὸν θεόν, ὡς ἡμεῖς κατὰ*

τὴν γνῶσιν τὴν τελείαν, aber auch unterschieden von den Juden, *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καί σελήνῃ.*

Mit einem Wort: dieser Petrus ist nach seiner Gesinnung kein Jude und ebensowenig ein »Judenchrist«. Er bestreitet vielmehr das Judentum und hat es als einen überwundenen Standpunkt hinter sich. Er hält das in Christus der Welt geschenkte Heil für alle bestimmt und äussert sich in der Hinsicht so freisinnig wie möglich. Und nichtsdestoweniger — keine Anspielung auf Paulus. Er steht deutlich unter dem Einfluss einer Bewegung oder Richtung, wie sie mit dessen Namen gewöhnlich verbunden wird, und findet doch nichts darin, so zu sprechen, als wäre die Evangelisation der Heiden ausschliesslich den Zwölfen aufgetragen, den direkten »Jüngern« Jesu, und nicht in erster Linie oder neben den andern dem Paulus, wie die gängige Auffassung von seinem Leben uns von Jugend auf gelehrt hat.

Auf dem Standpunkt der Tübinger ist man über diesen Petrus sehr verlegen. Man weiss nicht, wohin man ihn stellen soll, und bringt ihn darum gerne (Hilgenfeld, Loman) in Verbindung mit anderen »Personen«, die uns sonst bekannt sind, obgleich er als der Petrus des Kerygmas nichts mit ihnen zu tun hat. Um den Forderungen der Baurschen Auffassung der ältesten Geschichte des Christentums zu genügen, soll Paulus in derselben Schrift nach ihm auftreten müssen, so dass wir dann vielleicht in der Tat, was Hilgenfeld pag. 55 jetzt ohne irgend einen Grund vermutet, von einem dritten *λόγος* sprechen könnten, der dem zweiten des Lukas, unserer Apostelgeschichte, angeschlossen gewesen wäre, »qui Petrum et Paulum una Romae docuisse vel praedicasse et simul martyrio coronatos esse narravit.«

Hat man sich dagegen mit uns davon überzeugt, dass das, was wir gewöhnlich Paulinismus nennen, jünger ist als die Wirksamkeit des Paulus und erst später in einem begrenzten, anfänglich engeren, bald weiteren Kreis mit seinem Namen verbunden wurde, dann hört der Petrus des Kerygma auf, ein Rätsel zu sein. Wir begreifen unmittelbar, dass nicht alle, die sich an die neue Bewegung anschlossen, soweit sie die Befreiung des Christentums aus den Banden des Judentums beabsichtigte, genötigt

waren, sie an das »Leben« des Paulus anzuknüpfen. »Petrus« konnte ihnen ebenso geeignet vorkommen, um durch Wort und Vorbild als ihr Anwalt aufzutreten. Man tat damit »Paulus« nichts zu leide, von dem man vielleicht noch kaum wusste, dass er anderswo für den Vater der ganzen Bewegung gehalten wurde.

Findet also das Kerygma eine erwünschte Erläuterung in dem Ergebnis unserer Untersuchung nach dem Ursprung des Paulinismus, so erhält wiederum deren Richtigkeit eine Untersuchung durch die im Kerygma vorliegende Tatsache: es gab im Anfang des zweiten Jahrhunderts ein universalistisches Christentum, das sich nicht an den Namen des Paulus, sondern an den des Petrus knüpfte. Und wir haben keine Gründe für die Vermutung, dass Paulus aus Parteilichkeit totgeschwiegen wurde.

Philo.

Nach den Untersuchungen von Siegfried und Br. Bauer, wovon Steck, Gal. 235—48 dankbaren Sinnes Gebrauch machen durfte, kann man nicht länger leugnen, dass der oder die Schreiber der Hauptbriefe Bekanntschaft mit Philo verraten, wenn dabei auch keine Rede sein kann von sklavischer Nachahmung oder Abhängigkeit in literarischer oder dogmatischer Beziehung. Nun ist es gewiss möglich, dass Paulus als vorausgesetzter Schreiber der Hauptbriefe zwischen den Jahren 52—59 vorher die Werke Philos kennen gelernt hatte, über dessen Leben und Schicksale wir zwar äusserst dürftig unterrichtet sind, aber von dem wir doch wissen, dass er im J. 40 bereits ein bejahrter Mann war.*) Doch wahrscheinlich ist dies nicht bei der Erwägung, dass Paulus als umherziehender eifriger Prediger des Evangeliums wohl anderes zu tun hatte als sich eingehend mit den Schriften des alexandrinischen Philosophen zu beschäftigen, so dass er unwillkürlich hier und da ein Bild, einen Ausdruck von ihm übernahm und bei seiner eigenen Denkarbeit unter dem Einfluss von dessen Anschauungen stand.

Noch geringer wird die Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns daran erinnern, dass Paulus ein Handwerksmann war, von dem

*) Schürer, Gesch. des jüd. Volkes. 2. Aufl. II, 833.

man kein Studium kürzlich erschienener philosophischer Werke erwartet und zum allerwenigsten dann, wenn der Handwerksmann sein Leben in den Dienst von Grundsätzen gestellt hat, die ihm nach seiner Meinung durch Offenbarung als Wahrheit mitgeteilt worden sind. Sollte man darum lieber zu der Annahme geneigt sein, Paulus habe sich in Philo vertieft, ehe er sein Haupt vor Christi Kreuz beugte, dann muss man glauben, was doch gewiss besonders unwahrscheinlich ist, dass der Zeltemacher von Tarsus schon vor dem Jahre 36 Gelegenheit hatte, mit den Schriften des alexandrinischen Philosophen Philo so vertraut zu werden, dass er noch viele Jahre später in der Wahl seiner Worte und der Form seiner Gedanken Proben davon gab, ganz unwillkürlich, als er als Christ an ihm bekannte und nicht bekannte Gemeinden Briefe schrieb. Recht betrachtet ist es selbst bei der Annahme der Echtheit der paulinischen Briefe unvermeidlich, seine Zuflucht zu dieser sehr unwahrscheinlichen Vermutung zu nehmen, dass Paulus vor seiner Bekehrung, bildlich gesprochen, zu den Füssen Philos gesessen habe, denn das in den Briefen vorausgesetzte und näher erläuterte paulinische Evangelium muss damals, wie wir S. 132 sahen, in der Hauptsache bereits fertig gewesen sein, es war nicht das Ergebnis jahrelangen christlichen Denkens.

Wie ganz anders wird dies alles bei unserer Auffassung. Das Unwahrscheinliche einer Bekanntschaft von Paulus mit Philo verschwindet. Es ist Zeit genug verstrichen seit dem Erscheinen von dessen Werken, dass sie und die darin ausgesprochenen Ideen in weitem Kreise verbreitet sein konnten. An den umherziehenden Prediger, den Handwerksmann aus Tarsus, braucht nicht mehr gedacht zu werden. Die Annahme, dass der oder die Schreiber der Briefe unter dem Einfluss Philos gestanden haben, ist ebensowenig seltsam wie die, die schon seit Jahr und Tag gilt, dass dies bei unserm vierten Evangelium und dem Hebräerbrief der Fall ist. Wir suchen die Verfasser an erster Stelle nicht unter denen, die mit lobenswertem Eifer von Stadt zu Stadt, von Flecken zu Flecken eilten, um soviele wie möglich für den neuen Glauben zu gewinnen, wir suchen sie nicht unter den Männern der Praxis, sondern unter denen der wissenschaftlichen Untersuchung, unter den philosophisch und literarisch gebildeten Christen.

In ihrem Kreis ist gegen das Ende des 1. und zu Anfang des 2. Jahrhunderts Bekanntschaft mit Philo und ein unwillkürlicher Einfluss seiner Schriften und Gedanken gewiss keine Seltenheit gewesen und jedenfalls ohne viel Schwierigkeit zu erklären.

Seneca.

Ebenso alt ist die Erkenntnis einer nahen Verwandtschaft zwischen Paulus und Seneca. Man weiss, wie sie selbst zur Erdichtung eines Briefwechsels zwischen beiden geführt hat. Es hat denn auch nicht an Versuchen gefehlt, die Übereinstimmung zu erklären, die trotz aller Verschiedenheit derart ist, dass man schliesslich keinen andern Ausweg gefunden hat als den: entweder hat Paulus die Werke von Seneca oder Seneca hat die Briefe des Paulus gelesen. Die letzte Meinung, die noch 1887 von Kreyher verteidigt wurde, ist so endgültig neben anderen von Steck, Gal. 2, 49—65, widerlegt worden, dass es überflüssig ist, länger dabei zu verweilen. Es genüge daran zu erinnern, dass Senecas Werke, aus denen Bekanntschaft mit den Briefen des Paulus, selbst mit dem an Eph., hervorgehen soll, wenn nicht alle, dann doch beinahe alle schon geschrieben waren, als Paulus nach der gängigen Annahme einige Jahre vor Senecas Tode im J. 65 nach Rom kam. Dass der Philosoph früher mit dem Apostel in Beziehung getreten sein sollte oder Kenntnis von den Briefen genommen hätte, die er an verschiedene Gemeinden geschrieben hatte, ist einfach undenkbar.

Sollen wir dann annehmen, dass Paulus schon vor seiner Ankunft in Rom und später noch Seneca gelesen hat? Unmöglich ist es nicht. Aber gegen die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme erheben sich dieselben Bedenken, die bei Philo zur Sprache kamen. Dazu kommt noch, dass der römische Philosoph, ums Jahr 2 geboren, doch ziemlich viel jünger ist als der alexandrinische und also der Zeitraum noch enger ist, in dem er von Paulus vor seiner Bekehrung zum Christentum hätte gelesen und öfter gelesen werden müssen.

Andrerseits verschwinden auch hier alle Schwierigkeiten und lässt sich die Übereinstimmung zwischen Paulus und Seneca sehr gut erklären, wenn dieser Paulus, der Verfasser der Briefe, nicht

der Apostel dieses Namens und also nicht der volle Zeitgenosse Senecas war, sondern jemand, und wahrscheinlich mehr als einer, der ziemlich viel später lebte.

Justinus.

Nachdem Tjeenk Willink in seiner Dissertation: Justinus in seinem Verhältnis zu Paulus, 1867, und Thoma in Hilgenfelds Zeitschrift f. wiss. Theol. 1875, 383—412, denen Steck, Gal. 320—55 seinen Beifall schenkte, den Nachweis versucht hatten, dass Justinus mehrmals Gebrauch macht, ja in literarischer Beziehung abhängig ist von Paulus, hat Loman, Th. T. 1882, 312—28, vorgeschlagen, die Sache umzukehren und vielmehr »Paulus« abhängig von Justinus zu denken, wogegen Scholten, Beiträge S. 101—106, und Baljon, über den Brief des Paulus an die Gal., 1889, 314—29, ihre Stimme erhoben.

Wir stehen vor der Tatsache, die niemand bestreitet, dass Justinus Paulus und seine Briefe nicht nennt und niemals irgend etwas daraus wörtlich anführt, obgleich er in mehr als einer Hinsicht mit ihm übereinstimmt und Ausdrücke gebraucht, die den einen vorkommen, als wären sie den Briefen entlehnt, und den andern (Loman) nur so erscheinen, als stammten sie aus demselben Kreis, vielleicht auch aus Stücken, die den Briefen zu grunde liegen. Daneben steht jedoch die ebenso unbestreitbare und auch allgemein anerkannte Tatsache, dass Justinus in mancher Hinsicht eine dem Paulus feindliche Haltung einzunehmen scheint. »Justinus kennt,« um mit Scholten, Beiträge 103, zu sprechen, »keinen andern Apostolat, als den der Zwölf, der bereits in den 12 Schellen am Kleid des Hohepriesters vorgebildet war (Apol. I, 35. Dial. c. 109), lässt ihnen von Jesus die Heidenmission aufgetragen werden (Apol. I, 39. 42. 49), die nach Gal. 1, 16; 2, 9 dem Paulus zusteht; erklärt den Genuss von Opferfleisch, der von einigen, die sich für Christen ausgaben, ebenso wie von Paulus selbst für unbedenklich gehalten wurde, für unchristlich und nennt ihre Lehre eine Lehre von Irrgeistern, auf die er Christi Wort, Mt. 7, 22; 24, 11. 24, über die falschen Propheten anwendet (Dial. 35), während er sie selbst als *ψευδαπόστολοι* brandmarkt. (Vgl. Steck, 381.) Auch in seiner Vor-

stellung von der Person Jesu und der jungfräulichen Geburt weicht Justinus von Paulus ab, der die menschliche Vaterschaft bei dessen Geburt nicht ausschliesst und Jesus wie andere Menschen von einer Frau geboren werden lässt (Gal. 4, 4), während seine grobsinnliche Beschreibung der Auferstehung der Toten (Apol. I. 18, 19. Dial. 63) und des 1000 jährigen Reichs im neuen Jerusalem, worin Justinus mit dem Apokalyptiker übereinstimmt (Dial. 80, 81) keinerlei Verwandtschaft mit der paulinischen Vorstellung davon aufweist.«

Wie ist das eine und das andere zu erklären? Aus der Geschichte des Kanons, meint man. Die Briefe des Paulus waren noch nicht mit kanonischer Autorität ausgestattet. So konnte Justinus bald sich ihnen anschliessen, bald ihnen widersprechen.

Dies mag wohl sein. Aber damit ist das Rätsel nicht gelöst, wie ein solches Verhalten angewandt werden kann Briefen gegenüber, die schon etwa ein Jahrhundert früher geschrieben waren, von einem »Apostel«, an verschiedene Gemeinden, und wir wissen nicht, wie wir uns dann die Entwickelung des Christentums vorstellen sollen, wenn in den Tagen Justins noch dieselben Streitfragen auf der Tagesordnung waren, über das Essen von Opferfleisch, über das Beachten jüdischer Sitten und Gebräuche, die bereits 100 Jahre früher die Gemüter erregt hatten. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet lässt eine Vergleichung der Schriften Justins mit den paulinischen Briefen viel eher vermuten, dass sie ungefähr aus derselben Zeit stammen. Ist Paulus dagegen, wie man sich an der Hand der Briefe sein Bild auszumalen pflegt, der Vater der freien Richtung, wodurch das Christentum gelernt hat, sich vom Judentum loszumachen und sich zur Weltreligion zu entwickeln, wie ist dann das zwiespältige Verhalten Justins diesem Paulus gegenüber zu erklären? sein Mitgehen mit dem Apostel, ohne ihn als Apostel anzuerkennen oder sogar nur Platz zu lassen für seine Anerkennung? sein Auftreten als Verteidiger einer Richtung, die in mehr als einem Punkt charakteristisch und rein paulinisch, doch in andern Punkten in schnurgeradem Widerspruch zu Äusserungen des Paulinismus steht, wie wir ihn aus den Briefen kennen?

Ist aber unsere vorgetragene Anschauung richtig und der Paulinismus eine ziemlich viel jüngere Erscheinung, als man bei Annahme der Echtheit der Briefe oder wenigstens der Hauptbriefe annehmen muss, dann schwinden die genannten Bedenken von selbst mit leichter Mühe dahin. Wir sehen in Justinus ebenso wie im Verfasser der Apk. und in dem des Kerygma des Petrus einen Vertreter der Richtung, die im Vergleich mit dem Glauben der ersten Jünger vorwärtsstrebend heissen mag, aber die doch nicht eins ist mit dem schärfer durchgreifenden Paulinismus. Justinus wird uns dann ebenso wie die andern erwähnten Schriftsteller zum Beweis für das Vorhandensein einer freien Richtung, die sich nicht für verpflichtet hielt, in Paulus ihren geistigen Vater zu verehren und ihn als Apostelautorität neben die Zwölf zu stellen, sodass das eine oder andere ruhig übergangen oder bestritten werden konnte, was unter seinem Namen anempfohlen wurde. Das Bestehen dieser Richtung kann uns nicht rätselhaft vorkommen, wo wir jetzt wissen, dass die freie Entwickelung des Christentums von einer jüdischen Partei oder Sekte zur Weltreligion nicht datiert von Paulus, dem Zeitgenossen des Petrus und der andern ersten Jünger Jesu, und nicht als sein Werk angesehen werden darf, sondern vielmehr ein Ergebnis dessen heissen muss, was später, gewiss nicht vor der Zerstörung Jerusalems und wahrscheinlich nicht früher als gegen Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts, Herz und Sinn der Christen erfüllte. Wir begreifen, wie es möglich ist, dass Justinus einmal den Briefen des Paulus zustimmt, ein andermal ihnen widerspricht. Er hat sie in ihrer gegenwärtigen oder auch in einer etwas abweichenden Form gekannt, gelesen oder vorlesen hören, aber sie nicht angesehen als vom Apostel Paulus herrührend, sondern vielmehr, ohne sich um die Frage nach der Echtheit zu kümmern, als Schriften aus der jüngsten Zeit, die ihm wohl einmal guten Dienst leisten mochten, die aber weder durch ihr Alter noch durch ihre Herkunft einen besonders autoritativen Charakter besassen.

Wir können es auch anders ausdrücken und sagen: ist Justinus der nur etwas jüngere Zeitgenosse des Paulus der Briefe, dann verstehen wir vollkommen, wie er verwandte Ideen hegen

konnte, ohne in allen Stücken mit diesem Paulus übereinzustimmen. Aber dann dürfen wir auch auf ihn hinweisen zur Verstärkung der Richtigkeit unserer Auffassung des Paulinismus als einer Richtung, die ziemlich viel jünger ist als Paulus, und die aus einem Kreise stammt, der selbst von freisinnig denkenden Christen lange Zeit mit verdächtigen Blicken beobachtet wurde.

Irenäus.

Unter den für orthodox angesehenen Schriftstellern, deren Werke auf uns gekommen sind, ist Irenäus der erste, der die Briefe des Paulus als kanonische Schriften benutzt, obwohl er sie nicht ganz auf eine Linie mit dem A. T. und den Evangelien stellt. Er beruft sich auf alle mit Ausnahme von Philem. und Hebr.

Er tut dies aber nicht aus grosser Vorliebe für den Inhalt, sondern nur darum, weil die Gnostiker darauf zu verweisen pflegen und er diese seine grossen Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen wünscht. Er selbst jedoch ist kein paulinischer Christ und deutet überdies mehrmals an, den Apostel nicht begriffen zu haben, während er das Verdienst gar nicht berücksichtigt, dass dieser doch nach der gewöhnlichen Auffassung an der Ausbreitung des Christentums unter den Heiden den grössten Anteil hatte. Irenäus hält die Mission sowohl ausserhalb Palästinas wie im Lande selbst vielmehr für das Werk der Zwölf. Nur notgedrungen stellt er neben sie, die Apostel *κατ' ἐξοχήν*, Paulus, den Apostel der Gnostiker, weil er diesem nicht alle Würde nehmen kann und weil er es für die friedlichste Lösung hält, ihn als Bundesgenossen zu begrüssen und, wenn möglich, den Beweis zu liefern, dass seine alten Freunde, die Gnostiker, ihn nicht verstanden haben.

Werner hat dies alles überzeugend nachgewiesen in seinem Buch: Der Paulinismus des Irenäus, 1889, Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack, VI, 2 (vgl. Th. T. 1891, 109—14). Jedoch denkt er nicht, und das macht seine Darlegung um so interessanter, an das, was daraus für die Frage folgt, die uns hier beschäftigt. Er selbst scheint niemals etwas von Zweifel an der Echtheit aller paulinischen Briefe gehört zu

haben. Indessen stützt seine Untersuchung auf die unzweideutigste Weise die Richtigkeit unserer Erklärung des Paulinismus als einer relativ jungen und mit der Gnosis verwandten Erscheinung. Sind die Briefe aus dem Kreis der Freunde der Gnosis in den der katholischen Christen übergegangen, haben diese »Paulus« d. h. den Paulus der Briefe den Gnostikern abspenstig gemacht, dann wird es wohl bei einigem Nachdenken von niemandem für wahrscheinlich gehalten werden, dass sie nicht in diesem Kreis geschrieben sind, geraume Zeit nach dem, dass der Wanderprediger Paulus, dessen Namen sie tragen, von der Weltbühne abgetreten war.

In diesem Umstand liegt dann auch die Erklärung der sonst so rätselhaften Tatsache, dass Briefe von einem Apostel, nach der gewöhnlichen Auffassung älter als die Evangelien und zum Teil selbst fast 100 Jahre älter als wenigstens eins dieser Evangelien, doch erst später zu kanonischer Autorität gelangt sind. Es nützt nichts, hier mit Werner, S. 31—32, seine Zuflucht zu der Versicherung zu nehmen, dass die spätere Kanonisierung der doch alten Briefe des Paulus eine Folge ihres privaten Charakters ist, als schlösse schon »die Adresse das Prädikat der Katholizität« aus und könnten sie aus dem Grunde wohl als ein kostbares Andenken und ein persönliches Erbe in den betreffenden Gemeinden hoch geschätzt und auch anderswo gelesen, aber wegen ihres nicht offiziellen Ursprungs nicht für heilig gehalten werden. Denn jene vermeintliche Schwierigkeit wurde durch den Umstand nicht aufgehoben, dass es im Interesse der werdenden katholischen Kirche lag, den hochgeschätzten Paulus von Gnostikern zu übernehmen, und dies hätte doch geschehen können, wenn man auch an dem vorausgesetzten privaten Charakter der Briefe festhielt. Der Beweis gegen die »Ketzer« wäre ebenso schlagend gewesen, wenn Irenäus versichert hätte: dieser, euer Paulus, hat in seinen Privatbriefen, die ihr so hoch stellt, ganz etwas anderes gelehrt, als ihr darin lest.

Doch es ist auch nicht wahr, dass dies Bedenken in der Tat die Aufnahme der Briefe in den Kanon verhindert hat, bis endlich der Missbrauch, den die Gnostiker von den Briefen machten, die Rechtgläubigen darüber hinwegsehen liess. Wir

haben keinen einzigen Beweis für diese Vermutung, während doch das Gegenteil aus dem Verhalten der Gnostiker selbst hervorgeht, die diese »privaten« Briefe mit apostolischer Autorität bekleidet hatten und dafür von ihren Gegnern nicht getadelt wurden. Wie soll das auch möglich gewesen sein, wo doch die Gegner selbst in ihrem Kanon ein Evangelium hatten, bestimmt für Theophilus, Lk. 1, 3? Oder soll man sagen, die Erwähnung dieses Namens gehört zur Form des Buches, das für die ganze Christenheit geschrieben war? Nun ja, dann gilt aber dasselbe von den Adressen der paulinischen Briefe. Diese sind durchaus nicht, wie wir S. 12—24 im Hinblick auf Rm. sahen, das, was sie zu sein scheinen, Briefe, von Paulus an einen bestimmten Leserkreis gerichtet, sondern vielmehr Abhandlungen oder Bücher in Form von Briefen.

Der wahre Grund, warum die Briefe, obwohl sie jetzt gewöhnlich für viel älter gelten, doch später als die Evangelien in den Kanon gekommen sind, liegt einzig und allein darin, dass sie aus den Händen der Gnostiker in die der werdenden katholischen Kirche übergegangen sind, wie Werner gut nachgewiesen hat. Es stimmt auch sehr gut überein mit unserer Auffassung vom Ursprung des Paulinismus und unserer Anschauung über die davon zeugenden paulinischen Briefe.

Nach Werners Urteil ist Irenäus dem »historischen Ruhm« des Paulus nicht gerecht geworden. Er meint: Irenäus hat wohl für seine Bestreitung des Gnostizismus von den paulinischen Briefen Gebrauch gemacht, aber er hat sich nicht nach dem Bild des grossen Heidenapostels umgesehen, wie man es in späteren Jahrhunderten aus den Briefen ableiten zu können gemeint hat. Paulus steht für ihn an Würde und Bedeutung nicht über, sondern höchstens nahe bei, eigentlich neben den Zwölfen. Er tut nichts anderes, nichts mehr, nichts besser als sie. Er kann wohl nachfolgen, aber sie sind es, an die einzig und allein gedacht ist bei den Worten III, 12, 7: ecclesia vero per universum mundum ab apostolis firmum habens initium, in una et eadem de Deo et de Filio eius perseverat sententia.

Ganz richtig und, so fügen wir hinzu, in bester Übereinstimmung mit dem Ergebnis unserer Untersuchung: Paulus, der

Wanderprediger des Evangeliums, ist ein Geistesverwandter der ersten Jünger und erst nach seinem Tode zum Rang des grossen Heidenapostels erhoben, den man am besten aus den später unter seinem Namen geschriebenen Briefen erkennen kann. Was Werner nennt, den »historischen Ruhm“ des Paulus nicht voll anerkennen, ist bei Irenäus einfach das Festhalten der alten Überlieferung, die sich allerdings unter dem Einfluss des sich entwickelnden Christentums verändert hat, aber noch nicht nach dem Bild, das man sich in gnostischen Kreisen von Paulus gebildet hatte. Da war er der Apostel, von dessen Leben und Schicksalen man zweifellos manche Einzelheit, vielleicht sogar viel zu erzählen wusste, aber vor allem war er als Verfasser der Briefe eine dogmatische Autorität. »Ex quo nobis quaestiones inferunt«, sagt Irenäus IV, 80, weshalb er es für nötig hält, nachdem er sich auf die Worte des Herrn berufen hat, nun auch darzulegen, dass die Ketzer diesen Paulus nicht begriffen haben, und dass er, ein praedicator veritatis, nichts anderes gelehrt hat, als was Irenäus und die Seinen glauben und bekennen. Unter diesen Umständen kann es uns wahrlich nicht befremden, dass Paulus auch für Irenäus mehr eine dogmatische Autorität als eine geschichtliche Gestalt ist.

Tertullianus.

Wenn wir dem Verhältnis Tertullians zu Paulus nachgehen, wofür uns F. Barth in Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln (Jahrb. f. prot. Theol. 1882, 706—756) durch die Sammlung wohl nicht aller, aber doch sehr vieler Beweisstellen einen guten Beitrag geliefert hat, dann stossen wir auf zwei Tatsachen. Zunächst: Tertullianus rechnet nicht, wie es scheint, mit der Wirksamkeit des Paulus als Heidenapostel, wie wir uns sein Bild an der Hand der »Geschichte« auszumalen pflegen. Er nennt ihn nicht und lässt es so erscheinen, als ob die Predigt und Ausbreitung des Christentums ausserhalb Palästinas ausschliesslich das Werk der ersten Jünger gewesen ist. Bei ihnen hat Jesus nach der Auferstehung 40 Tage in Galiläa verweilt, »docens eos quae docerent«, wonach er sie verliess, »ordinatis eis ad officium prae-

dicandi per orbem.« Sie haben sich dieser Pflicht erledigt: »discipuli quoque diffusi per orbem ex praecepto magistri dei paruerunt,« Apol. 21. Ja, schon während seines ersten Lebens auf Erden hatte sie Jesus dazu mit sich verbunden: »quamdiu in terris agebat, ipse pronuntiabat sive populo palam sive discentibus seorsum, ex quibus duodecim praecipuos lateri suo allegerat, destinatos nationibus magistros.« Als nach Jesu Himmelfahrt Matthias an des Judas Stelle gewählt war, haben die so wieder vollzählig gewordenen Zwölf in Judäa Zeugnis abgelegt vom Glauben an Jesus Christus, dort Gemeinden gestiftet und »dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt.« Die von ihnen gestifteten Gemeinden werden ihrerseits Muttergemeinden, sodass schliesslich alle Gemeinden apostolische heissen dürfen »ut soboles apostolicarum ecclesiarum. . . . Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes« de praescr. 20. Andere Prediger »quam quos Christus instituit« dürfen nicht angenommen werden, »quia nec alius patrem novit, nisi filius et cui filius revelavit; nec aliis videtur revelasse filius, quam apostolis, quos misit ad praedicandum.« Sie haben die Wahrheit von Christus gehört, wie er sie vom Vater empfangen hat. Was damit streitet, rührt von dem Bösen her: »reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praeiudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et Dei,« id. 21; »acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt,« id. 6. Sie sind »nationibus destinati doctores«, id. 8; »veritatis magistri«; »Christi schola, quos sibi discipulos dominus adoptavit omnia utique edocendos et nobis magistros ordinavit omnia utique docturos,« Scorp. 12. Was sie anfänglich noch nicht wussten, sollte der heilige Geist sie lehren und hat er sie gelehrt, sodass er durch sie sprach, »ipse (spiritus sanctus) per apostolos praedicabat,« de praescr. 8, 22, 28, und es soll nun in der Tat unglaublich sein, »vel ignorasse apostolos plenitudinem praedicationis vel non omnem ordinem regulae omnibus edidisse,» id. 27.

Man sieht, für die Anerkennung einer selbständigen Wirksamkeit des Paulus als Heidenapostel, der ausserhalb des Kreises der Zwölf Gemeinden gründete und das Evangelium in einem abweichenden, vom Judentum freien Geist predigte, ist hier kein

Platz. Sie ist unbeachtet geblieben oder in der einmütigen Arbeit der »Apostel« mitenthalten, dann aber auch in nichts von dieser unterschieden gedacht. Wenn einige das Gegenteil behaupten und versichern, dass Paulus die Zwölf in Erkenntnis der Wahrheit übertroffen habe, dann wird Tertullian bitter und ruft aus, als stände er selbst dem Heidenapostel feindlich gegenüber: »prius est, uti ostendatis, quis iste Paulus et quid ante apostolum et quomodo apostolus.« Diejenigen, die nicht zufrieden sind mit dem, was die Apostelgeschichte darüber lehrt, »nec spiritus sancti esse possunt,« de praescr. 23, 22. Paulus ist ein »Erbe der Apostel«, id. 37, die die Kirche gegründet haben, de bapt. 11; die die »Steine« sind und »die Grundlagen«, worauf er und andere fortbauen, adv. Marc. IV, 39; die Zwölfe, worauf bereits die 12 Brunnen in Elim hinweisen, Num. 33, 9; die 12 Edelsteine am hohenpriesterlichen Kleide Aarons, Ex. 28, 9, und die 12 Steine aus dem Jordan, woraus Josua ein Denkmal errichtete, Jos. 4, 5. id. IV, 13.

Doch können wir nicht sagen, dass Tertullian Paulus feindlich gegenübersteht. Das Gegenteil vielmehr ist der Fall, und das ist die andere Tatsache, auf die wir beim Lesen seiner Schriften stossen. Er beruft sich bei seiner Bekämpfung Marcions durchweg und auch bei anderen Gelegenheiten mehrmals auf Paulus. Er zitiert aus den Briefen, um die Wahrheit dessen zu beweisen, was er auseinandersetzt und wovon er den Leser zu überzeugen wünscht. Er lässt dabei dem Verfasser alle Ehre zukommen, nennt ihn apostolus, sanctissimus apostolus, apostolus Christi, doctor nationum in fide et veritate, vas electionis, ecclesiarum conditor, censor disciplinarum, de bapt. 17; de pud. 14; spiritum Dei habens deductorem omnis veritatis, de cor. 4. Auch im Hinblick auf ihn ist im A. T. geschrieben, z. B. wo wir von Sauls Verhalten David gegenüber lesen, 1. Sam. 18, und bei den Worten Jakobs zu Benjamin: »lupus rapax ad matutinum comedet adhuc, et ad vesperam dabit escam,« Gen. 49, 27. »Ex tribu enim Beniamin oriturum Paulum providebat, lupum rapacem ad matutinum comedentem, id est, prima aetate vastaturum pecora domini ut persecutorem ecclesiarum, dehinc ad vesperam escam daturum, id est, devergente iam aetate oves Christi edu-

caturum ut doctorem nationum,« adv. Marc. V. 1. Er ist der »weise Baumeister« aus Judäa, der das Gesetz nicht abbricht, sondern aufrecht erhält, id. V. 6, 7; »Jünger, Lehrer und Zeuge« desselben Evangeliums, das wir durch Matthäus kennen, »qua eiusdem ipsius Christi apostolus,« de carne Christi 22.

Die Frage ist nun, wie das eine mit dem andern zu reimen ist. Woher das zwiefache Verhalten, das abwechselnde Hochschätzen und Übersehen des Paulus?

Nach Barths Urteil, das er wiederholt im Laufe seiner Abhandlung ausspricht, sollen wir hier ausschliesslich an Laune und Willkür bei Tertullian denken. Er schweigt von Paulus, wo er ihn anführen müsste, und er beruft sich auf sein Wort und Vorbild oft in sehr freier ungenauer Weise nach seinem Gutdünken. Seine »nivellierende Methode« lässt ihn beständig der Geschichte ins Gesicht schlagen und führt ihn »zu den schlimmsten Verstössen und Willkürlichkeiten«, S. 736. Er wollte nicht so sehr der Wahrheit dienen, als den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechen, indem er Licht über die Vergangenheit verbreitete.

Das letzte wird wohl der Fall sein, aber es schliesst das erste nicht notwendig aus. Solange kein anderer Grund als unsere Auffassung von der Geschichte uns zwingt, Tertullian für jemanden zu halten, der ohne zu erröten durchweg die Geschichte verdreht und trotz besseren Wissens bald einmal dem Paulus die gebührende Ehre vorenthält und dann wieder den Apostel für Meinungen verantwortlich macht, die er niemals gehegt hat, ist doch wohl einige Veranlassung zu der Frage vorhanden, ob wir uns nicht in unserer Vorstellung vom Urchristentum irren. Wir dürfen doch nicht vergessen, dass das, was Barth in gutem Glauben »die Geschichte« nennt, eigentlich heissen muss: seine und vieler Auffassung von dem, was mit und durch Paulus geschehen ist, die weder mit dem Inhalt der Briefe noch mit dem der Apostelgeschichte ganz übereinstimmt. Überdies begreifen wir nicht, was Tertullian dazu bewogen haben mag, so willkürlich mit den Tatsachen umzuspringen, dass er einmal die Wirksamkeit des Paulus ganz übersieht, dann wieder sie verkehrt vorstellt und bei andern Gelegenheiten sich auf den Apostel als auf eine vollkommen vertrauenswürdige und von allen zu respektierende

Autorität beruft. Seine vorausgesetzte »nivellierende Methode« erklärt ausnehmend gut, wie er die Zwölf in Handel und Wandel, nach Herz und Sinn, als dem Paulus sehr ähnliche Persönlichkeiten und diesen als in der Hauptsache eins mit den unmittelbaren Jüngern Jesu skizziert. Aber wie diese Methode jemals dazu führen konnte, die Wirksamkeit des Paulus einfach tot zu schweigen, wenn er die Christianisierung der Heiden erzählte, wie Apol. 21 und de praescr. 20, 21, geschieht, ist vollkommen unbegreiflich.

Dagegen lässt sich alles sehr gut erklären und Tertullian hört auf, ein Beispiel der gröbsten Willkür zu sein, wenn wir an das Ergebnis unserer Untersuchung nach dem Ursprung des Paulinismus denken. Ist dieser ziemlich viel jünger als man gewöhnlich annimmt und sind die Briefe, woraus wir ihn kennen, aus den Händen der Gnostiker in die der katholischen Christen übergegangen, dann verstehen wir Tertullian. Er verändert die ihm bekannte Geschichte des Christentums nicht willkürlich, sondern bleibt der Überlieferung, wie sie in seinem Kreise bestand, treu, wenn er die Predigt und Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden das Werk der Apostel und gleichgesinnter apostolischer Männer nennt, ohne dabei von Paulus zu reden. Denn in dieser Hinsicht kannte er ihn nicht, es sei denn, als einen derjenigen, die für die Stiftung des Christentums unter den Heiden in gleichem Sinn wie die Jünger Jesu tätig gewesen waren. Aber sie brauchten seines Erachtens nicht besonders erwähnt zu werden, wenn er über die Predigt und Ausbreitung des Christentums durch die Apostel sprach, wenn auch andere von solchen Personen zu erzählen wussten, die wohl niemals im engeren Sinn Jünger Jesu gewesen waren, aber doch später unter der Leitung des heiligen Geistes zur Predigt des Evangeliums und zwar in einem für jene Tage äusserst freisinnigen Geist berufen wurden.

Abgesehen von diesem Festhalten an der Überlieferung, in der kein Lebensbild des uns vor Augen gestellten »grossen Apostels der Heiden« existierte, der überall das Evangelium verkündigte und Gemeinden gründete, während die Zwölf sich innerhalb der Grenzen des jüdischen Landes hielten, fand Tertullian bei anderen Gelegenheiten mehrmals Veranlassung, über Paulus

als Verfasser der unter seinem Namen gehenden Briefe zu schreiben. Er wusste sehr gut, dass dieser Paulus ursprünglich nicht in dem Kreis der orthodoxen Gemeinden heimisch war. Er nennt ihn ohne Bedenken: »haereticorum apostolus,« adv. Marc. III, 5; Marcion gegenüber: »apostolus vester«, id. I, 15 (vgl. Johnson, Antiqua Mater, 236—42 und Steck, Gal. 343—46). Er weiss, dass die von ihm bekämpften Personen, die den Aposteln den heiligen Geist absprechen und sich in dieser Hinsicht nicht durch Act. belehren lassen, weil sie dies Buch verwerfen, auf ihn vertrauen, zum Beweis dafür, dass andere als die Zwölf durch den heiligen Geist geleitet und zu tiefer Einsicht der Wahrheit gekommen sind; »et alias ad quaestiones plurimum eo utuntur,« de praescr. 23. Er beruft sich auf ihn, nicht aus Vorliebe für die von ihm gepredigten Ideen, noch viel weniger, weil er sich für das Lebensbild des Apostels interessierte, das erst im 19. Jahrhundert entworfen werden sollte, sondern allein in der Absicht, um so gut wie möglich seine Gegner aus dem Sattel zu heben. Sie hielten sich durch den Schild der paulinischen Briefe gedeckt. Nun, meint Tertullian im Anschluss an Irenäus und andere, nehmen wir den Schild und bedienen uns auch seiner! Den Feind mit seinen eigenen Waffen geschlagen und in die Enge getrieben! Und Paulus, der Verfasser der Briefe, wurde der oft gefeierte »communis magister«, adv. Marc. III, 14.

Hat sich die Sache in der Tat so zugetragen, dann begreifen wir, wie Tertullian, wie es uns vorkommt, den Paulus bald totschweigen, bald hoch erheben kann. Er tut das eine unter dem Einfluss der Überlieferung und das andere im Interesse des Streites mit den alten Freunden des Paulinismus, in den er verwickelt ist. Von Willkür oder von böser Absicht, die Geschichte zu fälschen, darf keine Rede sein. An die Geschichte in dem Sinn, den wir mit dem Wort verbinden, denkt er selbst gewöhnlich nicht. Nur hier und da sieht er sich genötigt sie zu berücksichtigen, und dann tut die oben genannte »nivellierende Methode« ihre Dienste. Paulus — wohl verstanden der Paulus der Briefe, der »Apostel der Ketzer«, den er nicht gefunden hat in dem zuverlässigen evangelischen »album apostolorum«, adv. Marc. V, 1 — wird soviel wie möglich den Zwölfen gleich ge-

staltet, so wie ihr Bild nach der Überlieferung jener Tage ihm vor Augen schwebte. Paulus gilt also nicht als dem Gesetze feindlich gesinnt. Im Gegenteil: »non in totum impugnat,« de mon. 7; was noch mehr sagt: »veneratur legem creatoris;« legem tuetur; »et formam legis adhuc tenet,« adv. Marc. V, 13, 7. 12. Er trägt, wie wir sehen, als Apostel, Lehrer der Völker und Prediger der Wahrheit dieselben Titel wie sie, die vor ihm Apostel waren und mit denen er in Leben und Streben, Wirken und Bekennen völlig übereinstimmt. Wohl ist er der »posterior apostolus«, adv. Marc. IV, 2, aber darum nicht der an Würde nachstehende, allerdings auch nicht von grösserer Bedeutung als sie, denn er, »qui formam ab eis dedocendae legis accepit,« id. V, 2, hat gewissermassen zu ihren Füssen gesessen.

Mit andern Worten: Tertullian hält sich an die Überlieferung, nach der die Ausbreitung des Christentums unter den Heiden stattgefunden hat im Geist der Apostel, die die direkten Jünger Jesu gewesen waren. Im Streit gegen die Ketzer leiht er sein Ohr gern ihrem Apostel, dem Paulus des Paulinismus, der uns am besten aus den Briefen bekannt ist, doch tut er es nur unter der Bedingung, dass er dasselbe sagt, was nach seiner Meinung die Zwölf gesagt haben. Indessen lehrt er recht deutlich, in bester Übereinstimmung mit unserer Untersuchung nach dem Ursprung des Paulinismus, dass dieser nicht zum ältesten Christentum gehört und dass »Paulus«, wie wir ihn zu kennen glauben, ursprünglich im Kreise des Marcion und anderer gnostisch denkender Christen zu Hause ist.

Die Clementinen.

Ohne einer in Aussicht gestellten näheren Untersuchung nach dem Verhältnis der Homiliae und Recognitiones zu Paulus etwas vorwegzunehmen — sie ist gewiss nicht überflüssig, auch nach dem, was in den letzten Jahren darüber geschrieben wurde von Loman, Th. T. 1883, 25—47; 1886, 71—78; Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II, I, 37—56 (vgl. Th. T. 1888, 96—101); Steck, Gal. 325—335; Jos. Langen, die Klemensromane 1890 (vgl. Harnack, Theol. Literaturzeitg. 1891, Nr. 6);

Meyboom, Th. T. 1891, 1—46, und Stemler, Theol. Studiën 1891, 1—26 — dürfen wir hier doch folgendes bemerken.

In den Clementinen kommt der Name des Paulus nicht vor; aber der Paulinismus wird darin bekämpft, wenn auch nicht, mit einer einzigen Ausnahme, unter dem bekannten Bild des Simon Magus. Dieser ist der Repräsentant der für ketzerisch gehaltenen Gnosis, wie allgemein anerkannt wird, wenn man auch noch nicht eins ist über die Frage, ob hier an eine oder an verschiedene aufeinander folgende Formen von Gnosis gedacht werden muss. Dass er zu gleicher Zeit durchgängig eine Karikatur oder ein Spottbild von Paulus sein soll, wie viele und auch Lipsius im Anschluss an Baur behaupten, darf aus Hom. 17, 19 nicht abgeleitet werden, wo es in der Tat so scheint, als wäre er Paulus, der Schreiber des Briefs an die Galater. Denn diese Stelle steht ganz für sich selbst und ist offenbar durch Interpolation oder bei einer letzten Ausgabe der Homilien in den Text gekommen. Nirgendwo sonst in den Clementinen, auch nirgendwo sonst ist eine Spur von Identifizierung des Simon Magus mit Paulus vorhanden. Der erste ist nicht wie der letzte ein Israelit, gebürtig aus Tarsus in Cilicien und zu Jerusalem erzogen, sondern ein Samariter aus Gittha, der Sohn von Antonius und Rachel, zu Alexandrien in Ägypten erzogen und in den griechischen Wissenschaften unterrichtet, kein Zeltmacher von Beruf noch ein Rabbi oder ein Schriftgelehrter, sondern ein Magier, der eine hohe Meinung von sich hat, der als Jünger eine Weile zu den Füssen Johannis des Täufers sass, eine gewisse Helena oder Luna ehelichte, durch falsche Lehren und Wunder das Volk verführte und als der Stehende oder der Christus sich über den Schöpfer erhaben dünkte, Hom. 2, 22. 23. 32; Rec. 1, 72; 2, 7. 8.

Es ist nichts an diesem Simon, weshalb man ihn für eine Karikatur des Paulus halten sollte. Obendrein unterscheidet er sich von dem ungenannten Vater paulinischer Ideen, indem er Hom. 17, 20 ausdrücklich erklärt, dass er so wenig dessen als des Petrus Jünger werden will: *ταῦτα ὁ Σίμων ἀκούσας ἔφη· ἀπείη μοι τὸ εἴτε ἐκείνου εἴτε σου γενέσθαι μαθητήν.* Etwas früher, Hom. 17, 5, wird derselbe Ungenannte von einem Dritten als Simons weiser Jünger bezeichnet: *ὁ σοφὸς αὐτοῦ μαθητής.* Der

»feindliche Mensch«, der Rec. 1, 70—71 kein anderer sein kann und im 2. Kapitel des Briefs des Petrus an Jakobus, der vor den Homilien steht, höchst wahrscheinlich kein anderer ist als Paulus, wird Rec. 1, 70 bestimmt von Simon Magus unterschieden. Als viele im Begriff sind, den beredten Worten des Jakobus nachzugeben und sich taufen zu lassen, stürmt er, homo quidam inimicus, von nur einigen begleitet, in den Tempel und ruft: quid facitis, o viri Israelitae? cur vobis tam facile subripitur? cur praecipites ducimini ab hominibus infelicissimis, et a (Simone) mago deceptis?

Indessen verspüren wir, dass Paulus nach der hier herrschenden Vorstellung unter der Maske des inimicus homo viel später als man gewöhnlich annimmt als Christ aufgetreten sein muss. Er ist noch der Feind der Gemeinde, der ihrer Ausbreitung entgegenwirkt, der Unordnung in den jerusalemischen Tempel bringt, dort ein Blutbad anrichtet, Jakobus die Treppe hinunterwirft, sodass er wie tot liegen bleibt, und der sich sogleich durch Kaiphas mit Briefen nach Damaskus senden lässt, um auch da alle, die an Jesus glauben, zu verfolgen, Rec. 1, 70—71, als der genannte »episcopus« Jacobus schon geraume Zeit an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem steht und Simon, der Repräsentant der Gnosis, desgleichen schon seit langem Gelegenheit gehabt hat, die Scharen in der Hauptstadt Palästinas zu verführen.

Diese Vorstellung steht in den Clementinen nicht allein. Sie liegt auch mit in der soeben angeführten Umschreibung des Trägers der Hom. 17, 13—18 und 20 besprochenen paulinischen Ideen, als wäre er ein Jünger des Simon, des Anwalts der Gnosis, *ὁ σοφὸς αὐτοῦ μαθητής*, 17, 5.

Hom. 11, 35 sagt Petrus, dass Jesus, ihr »Herr und Prophet«, ihm und andern mitgeteilt hätte, wie der Teufel, nachdem er ihn 40 Tage lang vergebens versucht hatte, gedroht hätte, aus der Zahl der Nachfolger Apostel entsenden zu wollen, um die Menschen zu verführen, ein Grund, warum Petrus ermahnt, jedem »Apostel oder Lehrer oder Prophet« zu misstrauen, der nicht vorher seine Predigt dem Jakobus vorgelegt hat, dem sogenannten Bruder des Herrn, dem Haupt der Gemeinde der Hebräer in Jerusalem, wenn er auch mit Zeugen kommen sollte, *καὶ*

μετὰ μαρτύρων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς, auf dass der Teufel uns keinen Boten, *κήρυξ*, sende, *ὡς οὖν* (nach anderer Lesart: *νῦν*) *ἡμῖν τὸν Σίμωνα ὑπέβαλε προφάσει ἀληθείας ἐπ' ὀνόματι τοῦ κυρίου ὑμῶν κηρύσσοντα πλάνην τε ἐνσπείροντα.* Erkennt man hier mit Recht eine Anspielung auf den Apostel Paulus, so wird er hier wiederum deutlich von Simon unterschieden und soll nach ihm, dem Vertreter der ketzerischen Gnosis, kommen.

Dasselbe gilt von des Petrus Vermutung, Hom. 16, 21, wonach mit Simon die Erfüllung von Jesu Prophezeiung begonnen hat, dass falsche Apostel, Lügenpropheten, Ketzereien und Versuche, um zu herrschen, kommen werden. Müssen wir bei den später Kommenden unter anderen an Paulus denken, dann ist dieser von Simon zu unterscheiden und nach dem Auftreten der Gnosis erschienen.

Nach dem 2. Kapitel des Briefs des Petrus an Jakobus, vor den Homilien, sendet Petrus, natürlich nicht zu Anfang, sondern gegen Ende seiner apostolischen Wirksamkeit, die Bücher, worin seine Predigten geschrieben sind, an Jakobus, damit die Möglichkeit einer Prüfung vorhanden wäre und das von ihm verkündete Wort der Wahrheit nicht in allerlei Meinungen auseinanderliefe. Er tut dies nicht, weil er als Prophet in die Zukunft schaut, sondern weil er bereits den Anfang des gefürchteten Übels sieht. Mit andern Worten: man soll denken, als ob er spräche *ὡς προφήτης*, weil derzeit, als seine Wirksamkeit zu Ende eilte, noch wenig oder nichts zu sehen war von dem, was er fürchtete, nach seiner eigenen Versicherung noch nicht mehr als der Anfang, *ἡ ἀρχή.* Zwar fügt er sofort zur Aufklärung hinzu: »denn einige aus den Heiden haben meine mit dem Gesetz übereinstimmende Predigt verworfen«, *τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα*, »und eine gesetzlose und eitle Lehre des feindlichen Menschen angenommen«, *τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν.* Doch wenn er dabei, wie man annimmt, an Paulus gedacht hat, den Prediger des Evangeliums der Freiheit, so wird dessen Wirksamkeit unter den Heiden doch beträchtlich später angesetzt, als man gewöhnlich tun zu müssen meint.

Geben wir ferner acht auf den engen Zusammenhang, der

an den angeführten Stellen und sonst zwischen dem nicht genannten Paulinismus und der Gnosis stillschweigend vorausgesetzt wird, erinnern wir uns, wie durchweg angenommen wird, dass die Predigt im Geiste des Petrus der Predigt eines Simon und anderer abweichender Lehrer fast überall unter den Heiden vorausgegangen ist, dann dürfen wir den Schluss ziehen: nach der in den Clementinen vertretenen Anschauung ist der mit der Gnosis verwandte Paulinismus nicht so alt, wie man gewöhnlich annimmt, ja relativ jung und besonders unter den Heiden erst aufgetreten, nachdem die erste Predigt von Jesu Jüngern dort geraume Zeit vorgetragen war und viel Beifall gefunden hatte, — eine Vorstellung, die ebenso schwer in Übereinstimmung zu bringen ist mit der bis heute üblichen Auffassung von der Geschichte der Entwicklung und Ausbreitung des Christentums, wie sie gut zu unserm Ergebnis passt.

Petrus und Paulus in Rom.

Man kennt die von Dionysius von Korinth (bei Eusebius hist. eccl. II 25, 8), Irenäus III, 1, 1; 3, 2 und einer Wolke von Zeugen*) berichtete Legende, nach der Petrus und Paulus zusammen die Gemeinde zu Rom gegründet haben. Man nennt sie ganz ruhig eine Legende, weil ihr Inhalt in Widerspruch steht mit dem, was man mit Hülfe historischer Untersuchung als richtig kennen gelernt hat. Sie stimmt nicht, um nur etwas zu nennen, mit der Mitteilung von Act. 28, 15, dass Paulus bei seiner ersten Reise nach Rom durch »Brüder« von dort begrüsst wird, und nicht mit der Versicherung von Rm. 1, 10—13 und 15, 22—24, dass Paulus, als er seinen Brief an Christen zu Rom schrieb, sie nicht von Angesicht kannte. Überdies ist Petrus, wie man meint, niemals in Rom gewesen, und soweit uns bekannt ist, ging er und Paulus jeder stets seinen eigenen Weg.

Indessen muss die Legende so gut als möglich erklärt werden. Wir wollen wissen, was den Anlass zu ihrer Entstehung gegeben hat. Man sagt: das versöhnliche Streben des werdenden

*) Lipsius, Apokryphe A. G. II, I, 11—28.

Katholizismus, der den alten Parteistreit zwischen Petrus und Paulus bedecken und es so erscheinen lassen wollte, sei es auch in direktem Gegensatz zur Wahrheit, als ob Petrus und Paulus stets die besten Freunde gewesen wären.

Aber dazu war es doch nicht nötig, sie als Gründer einer Gemeinde darzustellen, wo doch die Grundlagen, wie man wissen konnte und immer aus der Überlieferung wusste, weder von dem einen noch von dem andern gelegt waren. Man begreift nicht, wie dieser Grund jemals dazu führen konnte, Petrus und Paulus, wie es bei Dionysius von Korinth der Fall ist, zugleich als gemeinschaftliche Stifter der Gemeinde zu Korinth zu nennen, deren Entstehen man dem Auftreten des Paulus zuzuschreiben pflegt. Überdies hat der vorausgesetzte Parteistreit zwischen Petrus und Paulus nur in der Vorstellung von später lebenden Christen gewütet, die im Anfang des 2. Jahrhunderts und später als Anhänger der nach Petrus und Paulus genannten Richtungen in der Tat schroff und feindlich einander gegenüber standen, und in der Vorstellung derer, die zu unsern Zeiten im Anschluss an Baur die Geschichte des ältesten Christentums zu verstehen suchten. Doch darüber will ich mich nicht weitläufig auslassen. Es genüge daran zu erinnern: Der heftige Parteistreit zwischen Petrus und Paulus, wohl verstanden zwischen Petrus und Paulus in eigener Person, wurde und wird wohl angenommen, doch ist er bis heute nicht bewiesen und muss auf grund der uns bekannten Tatsachen vielmehr als ungeschichtlich gestrichen werden.

Wie dem auch sein mag, die vorgeschlagene Erklärung der Entstehung der Legende ist an und für sich betrachtet recht sonderbar und wenig befriedigend. Der grosse Parteistreit zwischen Petrus und Paulus soll in Vergessenheit gebracht werden durch die Erdichtung, dass beide Apostel einträchtig an der Gründung der Gemeinde zu Rom gearbeitet hätten, als ob die friedliebenden Erdichter dieser Legende sich einen Augenblick mit der Erwartung hätten schmeicheln können, dass ihre noch immer leidenschaftlich erregten Hörer oder Leser sich so leicht beruhigen liessen. Sie mussten doch vielmehr erwarten, dass sie tief entrüstet ausriefen: aber das kann ja doch nicht wahr sein, denn weder Petrus noch Paulus haben die Gemeinde gegründet.

Als ob im günstigsten Fall eine derartige Stiftung jemals als Bürgschaft für einen unzerstörbaren Frieden zwischen den Gründern betrachtet werden konnte, als ob dann der Streit nicht gedacht werden konnte und musste als später entbrannt, so gut wie dem feindlichen Verhältnis zwischen Petrus und Paulus nach Gal. 2 mehr als eine freundliche Begegnung, ruhige Überlegung und herzliche Wertschätzung nach demselben Zeugnis vorausgegangen waren.

Lipsius nennt noch einen besonderen Grund, warum an der Erklärung festgehalten werden darf. Die Legende muss dazu dienen, wie er meint, S. 61—64, um eine ältere, die sogen. ebionitische oder antipaulinische Simonsage zu verdrängen, die Sage nämlich, die nur auf Lüge und Verleumdung beruhte, dass Petrus einem gewissen Simon Magus, der scheinbar ein Zauberer und Irrlehrer aus Samaria, doch tatsächlich die Karikatur des Paulus war, vom Osten nach dem Westen nachreiste und ihm endlich in Rom die Maske vom Gesichte riss. Leider ist das Bestehen selbst dieser Sage wenig mehr als eine Sage, ausgedacht, um die »Baursche Geschichtskonstruktion« zu stützen, vgl. Th. T. 1888, 94—101. Man trifft sie ausserhalb der Clementinen nicht an und selbst da so flüchtig, dass sie schwerlich den Namen einer für sich bestehenden Sage tragen darf. Simon Magus ist durchweg keine Karikatur des Paulus, sondern der Vertreter der ketzerischen Gnosis. Nur Hom. 17, 19 spricht er, als wäre er Paulus, aber da stehen wir höchstwahrscheinlich vor einer Interpolation oder einer Erweiterung des letzten Herausgebers der Homilien. Man vergleiche S. 252 und die da genannten Gelehrten.

Nennt Lipsius S. 63 endlich noch als »die geschichtliche Grundlage« sowohl unserer, der sogen. petropaulinischen Legende als der vorausgesetzten, doch nicht nachweisbaren älteren antipaulinischen Simonsage die bekannte Reise Pauli nach Rom, so können wir ihm auch hierin nicht folgen. Die Reise stand doch am allerwenigsten in Beziehung zur Gründung der schon lange vorhandenen Gemeinde. Der Gedanke an die Reise musste gerade zurückhalten von der Vorstellung, dass die Gemeinde von Paulus gegründet war, geschweige denn von Petrus und Paulus. Und warum wird dann doch immer, selbst wenn von der Stiftung

einer Gemeinde die Rede ist, die wie die zu Korinth für ursprünglich paulinisch gilt, Petrus vor Paulus genannt?

Wenn die Legende einen geschichtlichen Hintergrund hat — und warum soll sie es nicht, da es doch bei so vielen der Fall ist, — so soll man ihn nicht in der einen oder anderen Tatsache suchen, die ausser allem Zusammenhang mit ihrem Inhalt steht, sondern man leite ihn vielmehr aus dem Inhalt ab, und vergesse ferner nicht, dass Legenden nun einmal erwachsen aus dem, was wirklich geschehen ist, aber nicht mit Bewusstsein ersonnen werden, um einen Schleier über Geschehnisse zu werfen, die man gern vergessen haben wollte.

Was kann der geschichtlich wahre Kern der Legende sein, dass Petrus und Paulus zusammen die Gemeinde in Rom gegründet haben? Nichts anderes, als dass die Gemeinde zur Zeit der Entstehung der Legende, d. h. in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, in gewissem, wenn auch nicht gewöhnlichem Sinn des Worts heissen durfte: erbaut auf Petrus und Paulus, anders ausgedrückt: das Werk sowohl des Petrus als des Paulus. Nur denke man bei den Namen nicht an die Personen, die sie getragen haben, sondern an die Richtungen oder an die Entwicklungsformen des jungen Christentums, die an diese Namen geknüpft wurden, und alles ist deutlich.

Die Gemeinde erbaut auf Petrus und Paulus, sowohl das Werk des einen wie des andern, das will dann besagen: sie ist, was sie ist, als ein Ergebnis der Zusammenschmelzung von Petrinismus und Paulinismus; beide Richtungen, die der ersten Jünger Jesu und die der ziemlich viel jüngeren Paulinisten, haben ihren Einfluss geltend gemacht; durch beide ist die Gemeinde geworden, was sie nun tatsächlich ist.

Die Legende personifiziert die beiden religiösen Richtungen und lässt es erscheinen, als ob sie zu gleicher Zeit aufgetreten wären. Aber der wirkliche Vorgang ist unbewusst der Vergessenheit entzogen worden durch die ständige Sprechweise von Petrus und Paulus, niemals umgekehrt von Paulus und Petrus.

Nun verstehen wir, welche tiefe Wahrheit in dem scheinbar sinnlosen Gerede verborgen liegt. Sie lehrt uns, dass die Gemeinde zu Rom, auch die von Korinth und gewiss noch vielen

andern Orten, anfänglich aus Geistesverwandten des Petrus und dessen Mitjüngern Jesu bestand, dass danach der Paulinismus seinen Einfluss geltend machte, und dass schliesslich beide Richtungen so sehr zusammengeschmolzen sind, dass der ursprüngliche Unterschied verwischt schien.

Wir finden es nun nicht mehr befremdlich, dass Petrus immer voransteht, auch wo man dies im Übrigen durchaus nicht erwarten sollte, z. B. wenn Clemens Romanus, 1. Kor. 5, nacheinander allerlei erzählt zum Lobe der »guten« oder »vornehmsten Apostel«, worunter er Petrus und Paulus versteht; wenn Ignatius, Rom. 4, sagt: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*, oder wenn Dionysius von Korinth versichert, dass nicht allein die Gemeinde zu Rom, sondern auch die zu Korinth durch die gemeinschaftliche Arbeit von »Petrus und Paulus« gegründet ist. Wir nehmen dankbar die Geschichtslektion an, die uns die Legende gibt, und bemerken mit Interesse, wie hier wiederum das Ergebnis unserer Untersuchung bestätigt wird: erst Petrus, dann Paulus, sowohl in Rom wie in Korinth und anderswo; dem relativ jungen Paulinismus ging unter Juden und Heiden, innerhalb und ausserhalb der Grenzen Palästinas, eine ältere religiöse Bewegung im Geiste des Petrus und anderer »Jünger Jesu« voraus.

Das Weihnachtsfest.

Usener hat in seinen Religionsgeschichtlichen Untersuchungen I, 1889, nachzuweisen gesucht, dass das Weihnachtsfest zwar zuerst im Westen gefeiert ist, nicht früher als am Ende des 4. Jahrhunderts, und dass es bald danach nach dem Osten gebracht ist, dass es aber nichtsdestoweniger, was das Wesen der Sache betrifft, mindestens zwei Jahrhunderte älter und eine Wirkung von kirchlich-religiösem Leben im Osten ist. Es wurzelt in den Sitten und Gebräuchen der alten Gnostiker. Sie feierten schon im 2. Jahrhundert das Fest der Geburt Jesu zugleich mit dem seiner Taufe im Jordan am 6. Januar. Gegen das Ende des 3. Jahrhunderts übernahmen die orthodoxen Christen im Osten dies Fest, das sogen. Epiphanienfest, von ihren nicht rechtgläubigen Glaubensgenossen, den Gnostikern, und ihr Vorgehen fand Nachahmung im Westen, doch nicht vor dem 2. oder

3. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts. Derselbe Grund, der sie im Osten wie im Westen solange davon zurückgehalten und also in gewissem Masse höchst unbegreiflicher Weise ohne ein Fest von Jesu Geburt gelassen hatte, bewog sie nun bald zu Rom und überall bis zum fernen Osten, die übernommene Festfeier in der Weise zu ändern, dass man den Inhalt des Festes teilte und die Feier von Jesu Geburt auf den 25. Dezember festsetzte. Am Epiphanienfest haftete doch der Geruch der Ketzerei, nicht allein, weil es anfangs unverändert aus den Händen der Ketzer übernommen war, sondern vor allem, weil es bei ihnen nichts anderes gewesen war als das Fest der Erscheinung von Gottes Sohn auf Erden und seiner Verbindung, für das Auge der Welt, mit Jesus von Nazareth.

Die ersten Jünger Jesu dachten nicht daran, ihn für den Sohn Gottes in übernatürlichem Sinn zu halten. Ihnen war er, wie noch deutlich aus einigen Stellen in den synoptischen Evangelien hervorgeht, der Sohn von Josef und Maria. Auf griechischem Boden ist er Gottes Sohn geworden. Gnostiker haben zuerst an Christus als ein übernatürliches Wesen geglaubt, das aus dem Himmel herniedergekommen mit Jesus von Nazareth eins gewesen ist. Die Art und Weise, wie diese Verbindung zustande gekommen war, wurde verschieden gedacht. Hier hatte die Fantasie freies Spiel, und so sind unter anderm die n.t.lichen Erzählungen über die Taufe Jesu im Jordan und die Herabkunft des heiligen Geistes auf den Getauften entstanden, wobei Gott nach dem ältesten Text, wie er noch von Kirchenvätern und einigen andern Zeugen für Luk. 3, 32 bewahrt ist, gesprochen hatte — nicht wie die geänderte katholische Lesart will: du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe — sondern: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Ausser diesem Bericht sind auch die evangelischen Erzählungen bei Matth. und Luk. über die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria und was damit zusammenhängt, gnostischen Ursprungs.

Ich brauche nicht mehr aus dem reichen Inhalt von Useners Buch anzuführen, um jeden verstehen zu lassen, von welcher Wichtigkeit seine Untersuchungen sind für meine Anschauung über den Ursprung des Paulinismus als nahe verwandt mit der

Gnosis und gewiss nicht entstanden in unmittelbarem Anschluss an den Glauben der ersten Jünger Jesu oder an die Welt- und Lebensanschauung der Juden dieser Tage. Was Usener ans Licht gebracht hat — und in der Hauptsache scheint es ganz richtig —, gibt eine nicht zu verachtende Stütze ab für die Erklärung des Paulinismus als einer Bewegung, die unter dem Einfluss griechischer Philosophie und orientalischer Gnosis entstanden ist, nicht unmittelbar nach dem Kreuzestod Jesu und dem Auftreten derer, die in ihm den Messias begrüssten, sondern geraume Zeit später.

Was Usener uns von der Wirksamkeit der Gnostiker sehen lässt, ihrem Sinnen und Denken, Glauben und Bekennen, von ihren religiösen Sitten und kirchlichen Gebräuchen und dem Einfluss, der dadurch auf den werdenden Katholizismus ausgeübt wurde, dessen Vertreter sich nicht scheuten, von den geringgeschätzten Ketzern mit leichten Veränderungen zu übernehmen, was ihnen passte, besonders was er darauf bezüglich nachweist über die Entstehung der evangelischen Berichte über Jesu Geburt und Taufe in Verbindung mit dem gnostischen Ursprung der Identifizierung Jesu mit dem übernatürlichen Christus, dem Sohn Gottes, — das alles ist um so merkwürdiger, weil Usener kein Theologe ist und gar nicht mit der Möglichkeit rechnet, dass wir keinen einzigen Brief von Paulus besitzen. Er gleitet über die Hauptbriefe hinweg und beachtet nicht die darin zuweilen deutlich ausgesprochene und durchweg vorausgesetzte ziemlich stark entwickelte Christologie. Er steht nur eben still bei des Apostels »bündigem Glaubensbekenntnis« im Anfang von Röm. 1, 6, um daraus und einigen andern Sätzen den Schluss zu ziehen, dass Christus für Paulus ein Sohn von Josef und Maria war, ein Mensch gleich wie wir, und erst durch seine Auferstehung als Gottes Sohn erwiesen, S. 149. Wie unrichtig und unbefriedigend diese Bemerkungen sind, folgt aus dem oben S. 128 f. und 136—38 Gesagten.

Vom Standpunkt der Echtheit der Briefe aus muss man es dann auch Usener als Fehler anrechnen, dass er es versäumt hat, die paulinische Christologie selbständig zu untersuchen. Es würde ihm dann klar geworden sein, dass »Paulus« nicht nur

in den Gefangenschaftsbriefen — was Usener S. 148 für möglich, doch nicht für annehmbar hält —, sondern schon in den Hauptbriefen über Christus so spricht, wie es nur unter dem Einfluss der Gnosis möglich geworden sein soll. Mit andern Worten: die angenommene Echtheit der Hauptbriefe lässt den übrigens so schönen und festen Bau von Useners geschichtlichen Nachforschungen mit einemmal zusammenstürzen, indem sie einen Hauptpfeiler, worauf er ruht, wegzieht: die wohl begründete, wissenschaftliche Überzeugung, dass die Lehre von dem übernatürlichen Christus, Gottes Sohn, aus dem Himmel herniedergekommen und zeitweise eins mit Jesus von Nazareth, nicht in »jedem christlichen« Kreise entstehen konnte, sondern nur unter dem Einfluss von nicht ursprünglich jüdischen, sondern heidnischen, gnostischen Ideen.

Nimmt man aber unser Ergebnis an, so gewinnt Useners Untersuchung an Kraft und Bedeutung.

Die Entwickelung des Christentums.

Das Christentum der ersten zwei bis drei Jahrhunderte ist so wenig wie das der folgenden Jahrhunderte von Anfang gewesen, was es später geworden ist. Wie hat dann seine Entwickelung stattgefunden?

Es gehört zu den bleibenden Verdiensten Baurs und seiner Schule, auf die Frage eine Antwort gegeben zu haben, die, zwar verschieden beurteilt, doch der älteren Auffassung ein Ende gemacht hat, die von keiner Entwickelung hören wollte, oder richtiger gesagt, nicht daran dachte.

Man kennt die Formel, womit das Rätsel gelöst und wonach die Geschichte fortan geschrieben werden sollte: zwei Richtungen, Judaismus und Paulinismus, fast gleich alt, von Anfang an scharf nebeneinander und bald einander sehr feindlich, schon in den Tagen der Apostel in der Person des Petrus und Paulus in heftigen Streit verwickelt, und zum Schlusse versöhnt, indem sie sich in eine höhere Einheit, den Katholizismus, auflösen. Doch man weiss auch, welche ernste Bedenken gegen diese Formel eingebracht sind trotz ihrer geistvollen Erläuterung, die von niemand geleugnet werden kann.

Sie ist vom Hegelianismus beeinflusst, sagten nicht ohne Grund viele, und, was schlimmer ist — denn warum soll die Geschichte nicht auf gutem Fuss mit der Philosophie leben dürfen? — sie stimmt nicht mit den Tatsachen. Diese lassen sich nicht umdeuten und stehen zum Teil in schneidendem Widerspruch zu der Formel. In der altapostolischen Zeit bestand noch nicht ein so scharfer Gegensatz zwischen Judaismus und Paulinismus, wie er später nachgewiesen werden kann.

So urteilten, um über die äusserste rechte Seite zu schweigen, Männer wie Ritschl und Harnack; sie bemühten sich, unter dem Beifall vieler nachzuweisen, wie abgesehen von kleinen Differenzen untergeordneter Art das ursprüngliche Christentum wenigstens zu Lebzeiten der Apostel im Grund der Sache einig gewesen sei, während die Uneinigkeit und die daraus folgende weitere Entwickelung erst später gekommen sei. Aber die Beweisführung kann nicht geliefert werden, ohne den Textstellen Gewalt anzutun, die in erster Linie Baur und die Seinen bewogen hatten, von einem Prinzipienstreit von einschneidender Bedeutung schon zwischen Petrus und Paulus zu sprechen.

Kein Wunder, dass andere, Freunde, wenn auch keine blinden Bewunderer der Tübinger Schule, die Lösung auf anderm Weg versuchten. Sie wollten sowohl die von Baur entdeckte Wahrheit als die mit Recht dagegen geltend gemachten Bedenken berücksichtigen. So kamen sie dazu, die von Baur gegebene Formel zu ändern, was wohl am besten, wie mir scheint, Holsten geglückt ist. Petrinismus, Paulinismus, Judaismus, Katholizismus — so muss sie nach dem Urteil dieses Gelehrten lauten. Denn, so heisst es in seiner Auseinandersetzung meines Erachtens mit Recht, der Judaismus lässt sich nur erklären als entstanden aus der Opposition gegen Paulus; das Christentum kann damit nicht begonnen haben, sondern vielmehr mit einer nach Petrus zu benennenden mehr allgemeinen Auffassung und Betrachtung der Dinge, woraus das eine und das andere, eine rechte und eine linke Seite, ja eigentlich alles erwachsen konnte. Aber in der Einzelausführung führt auch diese Ansicht nicht zu voller Befriedigung, Th. T. 1887, 342—43. Sie zwängt die Entwickelung des ältesten Christentums zum Katholizismus in viel zu enge zeit-

liche Grenzen, in einen Zeitraum von zwanzig, dreissig Jahren. Sie gibt nicht den Schlüssel zum rechten Verständnis dessen, was an Streit und Entwickelung im zweiten Jahrhundert gefunden wird. Sie setzt uns nicht in den Stand, den Lauf der Dinge zu verfolgen, sodass wir in einem lebendigen Bilde das Wachstum des jungen Christentums vor Augen sehen und den Zusammenhang der Dinge verstehen lernen.

Wie ganz anders wird das alles bei dem Ergebnis unserer Untersuchung. Jetzt steht auch kein aus Opposition geborener Judaismus an der Spitze der Entwickelung, noch folgt ein äusserst freisinniger, dem Judentum entsprossener Paulinismus fast unmittelbar einer extrem jüdischen Richtung. Jetzt brauchen wir nicht die Augen zu schliessen vor abweichenden und widersprechenden Berichten. Jetzt fehlt es nicht an Raum und Zeit, um jede Erscheinung, die uns die Geschichte vorführt, ins rechte Licht setzen und den Zusammenhang mit der Vergangenheit und Zukunft zu verstehen.

Der Paulinismus steht uns jetzt nicht im Weg, um die Art und den Verlauf der Erfahrungen, Gesinnungen und Ideen eines Petrus und anderer erster Jünger Jesu nach seinem Kreuzestod kennen zu lernen und zu begreifen (vgl. Paulus I, 199—204). Wir beobachten sie als Freunde und Jünger Jesu, des gestorbenen, aber verherrlichten Meisters, der der Mittelpunkt ihrer Gedanken und Erwartungen ist. Sie bilden vor unserm Auge eine Bruderschaft, die sich in Leben und Wandel von ihrer nächsten Umgebung zu ihren Gunsten zu unterscheiden trachtet, einen Kreis von Bevorzugten nach ihrer eigenen Meinung, weil sie mit dem bekannt sind, was Jesus betrifft, und weil einige von ihnen während seines Erdenlebens mit ihm verkehrt haben, eine Art Bund von »Heiligen«, das Wort nicht in ethischem Sinn verstanden, sondern im altisraelitischen = Gott geweiht; doch bei dem allen sind sie keine abgeschlossene, für sich allein stehende Gemeinschaft, weder im Sozialen und Politischen noch im Sittlichen und Religiösen. Wenn auch in gewisser Hinsicht von den übrigen Juden unterschieden, haben sie sich doch nicht von ihnen losgesagt. Sie halten an den Einrichtungen und Sitten der Väter treu fest, sie sind in der Hinsicht nicht mehr und nicht

minder konservativ als andere in ihrer Umgebung, wie diese voll Ehrfurcht vor Tempel und Synagoge, an das mosaische Gesetz gebunden. Was sie besonders bekennen und wofür sie Werbearbeit treiben, betrifft nur *τὰ περὶ Ἰησοῦ*, Act. 18, 25. Es mochte schon damals wie später bezeichnet werden als *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. 16, 25, weil es ein Zeugnis über Jesus als den Christus, den den Vätern Verheissenen, enthält; damit ist nichts Feindliches gesagt oder beabsichtigt gegen das Judentum im allgemeinen oder gegen das Gesetz im besonderen. Dieselbe Predigt darf heissen, wie Petrus nach den Clementinen im Schreiben an Jakobus das nennt, was er als Jünger Jesu sein Leben lang verkündigt hat: *τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον κήρυγμα*, eine Predigt in Übereinstimmung mit dem Gesetz. Dies ist die Grundlage der Predigt, daraus ist sie hervorgegangen. Damit haben die Jünger sozusagen begonnen, wie sie es denn auch später lehren sollten. Noch Epiphanius, Haer. 42, ed. Dindorf II, 386, erinnerte Marcion gegenüber, der selbst im Geist des »Paulus« über das Gerettetwerden in Christus sprach, daran: *ἀλλὰ οὐδὲ σύ, Μαρκίων, δυνήσῃ σωθῆναι ἐν Χριστῷ, τὴν ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος καὶ τὴν ῥίζαν ἀποβαλλόμενος, ὅπερ ἐστὶ νόμος.*

Unter diesen Umständen kann es uns nicht verwundern, dass die ersten Christen von allen Aussenstehenden nicht besonders beachtet oder nur als eine eigenartige Gruppe, eine Sekte der Juden angesehen wurden, und dass wir keine oder fast keine Spur ihrer Existenz bei den damaligen griechischen oder römischen Schriftstellern, selbst nicht bei dem jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus finden.

Inzwischen haben sie selbst teilgenommen am Leben mit seiner Abwechslung, mit Sorge und Streit, und es hat sich herausgestellt, dass auch in ihrem Kreise eine rechte und eine linke Seite unterschieden werden kann inbezug auf mehr oder minder strenges Beobachten der Gebote des Gesetzes. Die grossen Ereignisse im jüdischen Land, die mit der Verwüstung Jerusalems endigten, konnten nicht ohne Einfluss auf vieler Denken und Gesinnung bleiben. Dazu kam, dass »die Predigt von Jesus« ausserhalb Palästinas manche in Berührung mit den Heiden brachte und sie so Sitten und Gewohnheiten, Auffassungen und Meinungen

kennen lernten, die doch nicht alle sofort verurteilt und verworfen werden konnten. Der Einfluss der griechisch-römischen Bildung machte sich geltend, und damit war der Grund gelegt für eine alsbald sich ausbreitende freisinnige Strömung, eine langsame Umbildung der anfangs ausschliesslich und noch immer stark jüdisch gefärbten Ziele, Erwartungen, Überzeugungen der ersten »Jünger« zu einem mehr und mehr dem Judentum entwachsenden und fremde Elemente in sich aufnehmenden Glauben der katholisch werdenden »Christen«. Nur beispielsweise mögen hier als Repräsentanten dieser allgemeinen Entwickelung genannt werden — vgl. S. 228, 236, 242 — der Verfasser unserer n.t.lichen Apokalypse, der des Kerygma Petrou und Justinus. Aber dazu gehören auch die älteren Zeitgenossen, um nicht zu sagen die Väter und Grossväter der Geistesverwandten, für die jene Männer geschrieben haben. Denn wir haben keine Veranlassung, das langsame Werden eines freisinnigen Christentums, das anfangs sich unabhängig vom Paulinismus entwickelte, erst in das 2. Jahrhundert zu setzen und nicht vielmehr schon bald nach dem Jahr 70.

Die in weitem Kreis sich bewegende Entwickelung, wodurch die »Jünger« aus einer jüdischen Sekte zu Vertretern einer neuen, für sich selbst stehenden Religion werden sollten, fand natürlich nicht überall unter denselben Umständen statt. Sie konnte also nicht überall gleich bedeutungsvoll sein, und kam, wie es in der Natur der Sache liegt, in der Regel nur langsam vorwärts.

Als eine ihrer interessantesten Äusserungen trat in engem Zusammenhang mit der sich entwickelnden Gnosis — wie später, wahrscheinlich in einem andern Kreise, die johanneische Richtung — der Paulinismus auf, eine Erneuerung, eine Reformation des Bestehenden, so umfangreich und durchgreifend, dass sie auf den ersten Blick nicht als ein Weiterziehen der seit langem befolgten Linien der Entwickelung betrachtet werden kann, sondern vielmehr den Charakter einer ganz neuen Schöpfung zu tragen scheint, vgl. S. 118—30, 193—98.

Kein Wunder, dass nicht alle sich sofort anschliessen konnten. Die, die es auch nach längerem oder kürzerem Bedenken nicht konnten, weil sie von Natur zu konservativ waren, um mit dem

Alten zu brechen, traten als Verteidiger des Gesetzes auf, dessen Autorität und Recht, wie sie meinten, behauptet werden müsste gegenüber den Schwärmern mit einer vermeintlich neuen Gottesoffenbarung und vermeintlichen Leitung des h. Geistes. Sie sind die Judaisten, die, je mehr Anhänger der Paulinismus fand, um so erbitterter gegen »Paulus« wurden und in oft leidenschaftlicher Weise den sogenannten Apostel bekämpften, der kein Recht auf diesen Titel hatte, weil er nicht mit Jesus selbst umgegangen war, und der sich erkühnte, abweichend vom Beispiel Jesu, ja im Widerspruch dazu, das Gesetz veraltet zu nennen und mit dem Judentum vollkommen zu brechen.

Andere dagegen, und ihre Anzahl war nicht gering, hielten sich mehr zurück. Sie beobachteten den Streit mit Interesse. Einige nahmen dann und wann einen Augenblick daran teil, wenn sie in der einen oder andern Hinsicht eine Gefahr darin sahen, sich zurückzuhalten oder zu schweigen, doch ohne sich so scharf und heftig auszulassen wie die eigentlichen Judaisten, deren Existenz zum Lohn für ihren Eifer bald in einem für ketzerisch angesehenen Ebionitismus verlaufen sollte. Die meisten jedoch ergriffen nicht unmittelbar Partei, weder für den damals äusserst freisinnigen Paulinismus, der die Ehre und Würde des Gesetzes, das A. T., Israels Gott, kurz, die Grundlage, die trotz aller Neigung zum Fortschritt nicht verlassen werden durfte, nicht zu vollem Recht kommen liess, noch für den täglich sich mehr und mehr ins Judentum zurückziehenden Judaismus. Im Paulinismus war nicht wenig, was sie anzog, aber auch mancherlei, was ihnen bedenklich erschien. Sie hielten sich darum in der Regel unparteiisch, und traten, wenn es mal unvermeidlich schien, einige Schritte zu tun, meistens vermittelnd auf. Sie sind die Väter des Katholizismus, der »Paulus« erst aus der Ferne mit argwöhnischem Auge beobachtete und ihm endlich einen Platz in der Reihe der ausgezeichnetsten Männer anwies, dessen Schriften von allen als autoritativ anerkannt werden mussten, der ihn lange Zeit, noch durch Tertullians Mund, schmähte, als wäre er nur »der Apostel der Ketzer« und der schliesslich durch den Mund des Hieronymus, de vir. ill. IX, erklärte, dass er Cerinth und andere, qui negant Christum in carne venisse, oft besiegt habe; der das Christentum

noch durch den Mund des Epiphanius nannte: begonnen mit und gewurzelt im Gesetz (S. 266), doch auch schon mit Eusebius, praep. evang. I, 5, versicherte (nach der Übersetzung Kuenens, Th. T. 1886, 515), dass dies Christentum »weder Hellenismus noch Judaismus ist, sondern eine neue und wahrhafte Theosophie, die sich schon in ihrem Namen (ὁ Χριστιανισμός) als neu ankündigt«.

Ich darf nicht daran denken, auch nur versuchsweise eine Skizze von der Entwickelung des Christentums zu geben, wobei alle uns bekannten Einzelheiten, Personen oder Sachen betreffend, berücksichtigt würden. Aber die Hauptlinien der Bahn, worauf sich die Entwicklung vollzogen hat, können gezogen werden.

Wir sehen die Jünger Jesu lange genug leben und wirken im Anschluss an das Judentum, aus dem sie hervorgegangen sind und von dem sie erst allmählich sich loszumachen lernen, um sowohl ihre Verbreitung über die damalige Welt, ihre Gründungstätigkeit in Syrien, Klein-Asien, Griechenland und Italien dank dem Missionseifer eines Paulus und anderer, die alle in ein und demselben Geist arbeiteten, zu begreifen, wie auch ihr Denken, Bekennen und Glauben, auch soweit kein Einfluss des Paulinismus zu spüren ist, vollkommen zu verstehen.

Wir sehen den Paulinismus in einer Zeit und unter Umständen ins Leben treten, die das Entstehen einer so tief gehenden Umbildung des Glaubens und des Lebens der »Jünger«, wodurch sie zu »Christen« heranreifen sollen, durchaus nicht unwahrscheinlich und unverständlich erscheinen lassen. Wir verstehen die Opposition, die im Judaismus geraume Zeit später und nicht selten recht heftig sich gegen den Paulinismus erhob, nicht nur in Jerusalem und anderswo im jüdischen Land, sondern auch ausserhalb, selbst in Gemeinden, die ihr Entstehen laut den auf uns gekommenen Berichten ausschliesslich Paulus verdankten.

Wir brauchen uns nicht länger mit der Frage zu quälen, was doch wohl vorgegangen sein mag in einem Zeitraum von 60—70 Jahren, wo alles Leben und alle Entwickelung zu schlummern schien, wie wir es früher tun mussten, als wir den heftigen Streit der Judaisten gegen Paulus durch seinen Tod im Jahre 64 für so gut wie beendigt und in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts für plötzlich erneuert halten mussten, um erst danach der Regel nach zu verlaufen.

Das eine folgt nun allmählich aus dem andern. Es tritt weder Stillstand ein, noch geht die Geschichte ihren Weg zurück. Der Streit, den der Paulinismus entfachte, wenn er auch abwechselnd mit ungleichem Eifer, mit ungleichem Talent und mit ungleichen Kräften geführt wurde, hielt jahrelang die Geister lebendig, aber er verlief so, wie es zu geschehen pflegt.

Wir sehen den vermeintlichen Vater des Paulinismus, Paulus, der als »der Apostel« inmitten der ihn hochverehrenden Gnostiker gross geworden ist, nachdem er durch die Judaisten abgewiesen und von den meisten übrigen »Jüngern« geraume Zeit lang in gewissem Abstand gehalten, vielfach sogar mit argwöhnischem Blick beobachtet worden ist, von seiten des werdenden Katholizismus mit zunehmendem Wohlwollen aufgenommen. Er wird soviel wie möglich nach ihrem Geschmack etwas umgestaltet und endlich für würdig gehalten, in das Pantheon der grossen Männer zugelassen zu werden, die als »Apostel« *κατ' ἐξοχήν*, — die alten Zwölf und Einer — dem lebenden Geschlecht und allen folgenden das Gesetz des Glaubens und Lebens vorschreiben dürfen. Wir verstehen nun trotz aller Halbheit und Unbeholfenheit die Haltung eines Justin, Irenäus und Tertullian dem Paulus gegenüber.

Es ist ein fortlaufender Gang im werdenden Katholizismus, ein Gang im Verlauf der Dinge, die unmittelbar voraufgegangen sind. Die älteste Geschichte der Entwickelung des Christentums ist nicht länger ein Rätsel. Wenn jetzt nur die Einzelheiten scharf ins Auge gefasst und sorgfältig dahingestellt werden, wohin sie gehören, dann dürfen wir noch auf ein lebendiges Bild der altchristlichen Vergangenheit hoffen.

VI.

Das Alter des Buches.

Im Lauf unserer Untersuchung wurde das Auftreten des Paulinismus mehrmals in das Ende des 1. oder an den Anfang des 2. Jahrhunderts gesetzt und angenommen, dass des Paulus Brief an die Römer kurz danach geschrieben ist. Absichtlich wurde die Zeitbestimmung etwas unbestimmt gelassen. Die Richtigkeit der Untersuchung im ganzen darf nicht abhängig

gemacht werden von einer immer nur annähernd zu bestimmenden Jahreszahl, wo der Brief tatsächlich ohne Datierung auf uns gekommen ist und eine bestimmte Angabe zur Zeitberechnung fehlt.

Deshalb ziehe man aber nicht den Schluss, dass hier nun alles schwebend ist und wir also auch berechtigt, vielleicht auch verpflichtet sein sollen, halb unbedacht, halb verzweifelnd mit Pierson-Naber, Verisimilia 294, auszurufen: sit conscripta Epistula ad Romanos circa annum 60 post Christum. Denn die »tüchtigen Kritiker«, auf deren Urteil wir uns dann verlassen sollen, haben die Bedenken gegen die Echtheit des Briefes gar nicht berücksichtigt. Ihre Zeitbestimmung steht und fällt mit dem Glauben an die Echtheit und hat also für uns keine Bedeutung. Übrigens sind wir sehr gut imstande, den Zeitraum scharf zu begrenzen, innerhalb dessen unser Brief entstanden sein muss.

Nicht vor dem Ende des 1. Jahrhunderts, sagen wir einerseits, ohne dabei auf ein bestimmtes Jahr Wert zu legen. Diese Grenze zu überschreiten verbietet uns die gewonnene Überzeugung von der Unechtheit des Briefs, da man doch trotz 2. Thess. 2, 2 nicht erwarten wird, dass schon zu Paulus' Lebzeiten Briefe unter seinem Namen geschrieben sind, und ebensowenig, dass der Apostel bald nach seinem Hinscheiden die Ehre genossen haben wird. Ferner spricht dagegen unser Ergebnis betreffs des jüngeren Ursprungs des Paulinismus, S. 118—141; die schon einige Zeit dauernde Existenz dieser Richtung, als unser Brief geschrieben wurde, S. 141—144; ihre Verwandtschaft mit der Gnosis, S. 144—154; das vorausgesetzte Alter der Gemeinde zu Rom, S. 155—158; das Vorkommen von Glaubensverfolgungen, S. 158; die Besprechung von Israels Verwerfung, als könne sie schon als etwas Feststehendes betrachtet werden, S. 159; und die Benutzung von geschriebenen Evangelien und Apostelgeschichten, S. 163—171.

Auf der anderen Seite dürfen wir sagen: nicht später als in der Mitte des 2. Jahrhunders. Dafür sprechen als Zeugen Clemens Alexandrinus, Tertullianus und Irenäus, die gegen Ende des 2. Jahrhunderts den Brief als das Werk des Paulus benutzten, S. 243—252, vergl. de Wette, Einleitung, § 140, sowie Theophilus ad Autolycum III, 14, der ums Jahr 180 Röm. 13, 7. 8 als θεῖος λόγος zitierte. Diese Schriftsteller hielten den Brief

gewiss nicht für ganz kürzlich abgefasst, und wenn wir auch nicht den Schluss ziehen dürfen, dass er aus dem 1. Jahrhundert stammt, doch wohl sicher den, dass er um die Mitte des zweiten vorhanden war. Wir tun dies um so freimütiger, als verschiedene Gründe, wie wir gleich sehen werden, uns zu erlauben scheinen, noch etwas weiter zurückzugehen.

Inzwischen bleibt es eine nicht leicht zu beantwortende Frage, ob die genannten Personen alle unsern Brief so gekannt haben, wie wir ihn im N. T. lesen. Wir sahen S. 96 f., wie dies für Irenäus und Tertullian hinsichtlich der letzten beiden Kapitel wahrscheinlich verneint werden muss. Aus diesem Grunde hauptsächlich wohl meint Steck, Gal. 363, dass »erst spät im 2. Jahrhundert das Ganze in die Form gebracht worden ist, in der wir es jetzt lesen«. Möglicherweise ist diese Auffassung richtig; doch wahrscheinlicher kommt es mir vor, dass das vermutliche Fehlen der zwei Kapitel bei Irenäus und Tertullian anders erklärt werden muss, besonders wenn man glaubt annehmen zu dürfen, dass die genannten Personen Kap. 1—14 in der kanonischen Form gekannt haben. Wer so liest, hat ein Werk vor sich, das nicht fertig ist (S. 176). Die Vermutung liegt auf der Hand, wo wir es jetzt in der abgeschlossenen Form Kap. 1—16 kennen, dass Irenäus und Tertullian die beiden letzten Kapitel nicht kannten, weil sie aus irgend einem Grunde nicht in der Handschrift standen, wonach man in ihrer Umgebung den Text gewöhnlich las. Es ist jedenfalls nach Inhalt und Form zu wenig Unterschied vorhanden, um Kap. 15—16 in einem ganz andern Kreis und ein halbes Jahrhundert oder noch später nach Kap. 1—14 entstanden zu denken.

Justinus darf wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher, ums Jahr 147 als Zeuge gelten für die Existenz unsers Briefes, wobei wiederum unentschieden bleiben muss, in welcher Form, der kanonischen oder einer älteren, S. 240—43.

In den Briefen des Ignatius und des Polycarpus kommen Spuren von Bekanntschaft mit Worten aus unserm Brief vor; doch das bringt uns nicht weiter, weil diese Schriften wahrscheinlich nicht so alt sind, wie die Überlieferung vermuten lässt. Was von einer derartigen Bekanntschaft bei Barnabas, Clemens

Romanus und Hermas durchschimmert, ist von zu geringer Bedeutung, um viel daraus zu schliessen, und wir kennen überdies nicht die wirkliche Zeit ihrer literarischen Tätigkeit.

Dagegen dürfen wir uns höchstwahrscheinlich auf Basilides und Marcion zum Beweise dafür berufen, dass unser Brief, wenn auch nicht in der kanonischen Form, S. 97—105, ums Jahr 125 bestand. Damals — andere nennen die Jahre 120—30 oder sagen ums Jahr 130 — war Basilides in Alexandrien tätig, während Marcion zu Rom ums Jahr 138 auftrat. Für beide war Paulus der Apostel, und der Brief an die Römer eine Schrift, auf die sie gern verwiesen. Aber wir wissen dies nicht aus erster Hand, und die Berichterstatter, besonders Hippolytus als Verfasser der Philosophoumena, der uns unter anderm über Basilides instruiert, und Tertullian, dem wir unsere beste Kenntnis von Marcion verdanken, unterscheiden nicht immer scharf zwischen den Häuptern der Schule und den späteren Führern.

Zweifellos muss uns diese schon oft gemachte Bemerkung zur Vorsicht mahnen, doch nicht in der Weise, dass wir mit Steck, Gal. 343—46, aufhören sollten, uns auf Basilides als Zeugen für das Bestehen unsers Briefes, sei es auch in einer älteren Form, zu berufen. Denn nicht allein Hippolytus, auch Origenes teilt uns etwas mit, bei Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 209, zu finden, was Steck unbeachtet gelassen hat, woraus hervorgeht, dass Basilides den Brief kannte. Wir haben, wie mir scheint, keinen Grund, hier gleichfalls an eine mögliche Verwechslung von Basilides mit einem seiner Nachfolger zu denken.

Was Marcion betrifft, so haben besonders Loman und Meyboom nachdrücklich auf die Gefahren hingewiesen, denen wir ausgesetzt sind, wenn wir zu viel auf Tertullian hören. Der erste wurde von Scholten, Bijdragen (Beiträge) S. 108—112, zur Rede gestellt über den für unbegründet erachteten Zweifel, der aus Th. T. 1882, 305—11 und 326—27 zu sprechen schien, und gab dort S. 608—9 eine nähere Erklärung über das, was er beabsichtigte. Daraus ging hervor, dass er nicht im Sinn hatte, die Benutzung paulinischer Briefe durch Marcion zu leugnen, sondern nur, dass er vor dem Vertrauen auf unbedingte Glaubwürdigkeit Tertullians warnen wollte.

In der Tat hiesse es zu weit gehen, auf grund der von Tertullian begangenen Fehler alles, was er sagt, in Zweifel zu ziehen, und mit Meyboom selbst ein Fragezeichen zu setzen hinter die Mitteilung, adv. Marc. I, 19; IV, 1, dass Marcion ein Werk geschrieben hatte, betitelt Antitheses oder Separatio legis et evangelii. Es ist gewiss möglich, dass Schüler Marcions dies Buch verfasst und unter dem Namen ihres verstorbenen Meisters haben ausgehen lassen. Aber solange wir für diese Annahme keinen andern Grund haben, als dass sie für möglich gelten kann, kann sie schwerlich für wahrscheinlich gehalten werden. Man könnte ebenso gut sagen: es ist möglich, dass Tertullian selbst die Antithesen verfasst hatte oder hatte verfassen lassen, oder dass er die Existenz eines solchen Werkes einfach ersonnen hatte. Trotz aller Freiheit, die sich Tertullian erlaubt im Anführen von Worten und Gedanken als direkt von Marcion herrührend, obwohl sie vielmehr auf Rechnung seiner Nachfolger oder des Berichterstatters selbst zu setzen sind, der in der Hitze des Streits wenig oder vielleicht auch viel daran änderte, haben wir doch, recht betrachtet, keinen Grund, an den Tatsachen zu zweifeln, die von Tertullian und den Marcioniten in gleicher Weise anerkannt wurden: Marcion hat Antithesen geschrieben; er hat sich darin durchweg auf Paulus und somit auf den Brief an die Römer berufen. Hätten die Schüler das Buch unter dem Namen des Meisters verfasst, der doch bis ums Jahr 170 in Rom gewirkt hatte, so wäre doch Tertullian leicht etwas davon zu Ohren gekommen, und er würde nicht versäumt haben, das dürfen wir annehmen, von diesem Wissen Gebrauch zu machen, und wäre es auch nur, um seinen Gegnern vorzuwerfen, dass sie weiser sein wollten als ihr hochverehrter Vorgänger.

Haben die Marcioniten zweifellos und Marcion selbst höchst wahrscheinlich sich auf paulinische Briefe, unter denen auch der Römerbrief, berufen, dann muss diese Schrift, als diese Personen selbständig auftraten, schon einige Zeit, wenn auch nicht lange, existiert haben. Nach unserer Untersuchung, S. 98—105, darf die Zeit für die Existenz des Briefes in seiner ursprünglichen Ausgabe nicht zu kurz angenommen werden, nicht weil viel Zeit dazu nötig ist, dass ein Werk als autoritativ von einem gewissen

Kreis angenommen wird,*) sondern weil schon Marcion den Brief in einer veränderten Form benutzte, sei es, dass man diesen für älter oder jünger als den kanonischen halte. So werden wir von selbst, wie ja schon durch das Zeugnis des Basilides, in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts gewiesen und, um eine runde Zahl zu nennen, auf das Jahr 125 als Zeitgrenze für die sichere Existenz des Briefes in einer älteren als der uns bekannten n.t.lichen Form.

Zu derselben Schlussfolgerung führt die Erwägung, dass der Marcionitismus, verglichen mit dem Paulinismus, sich uns darstellt als eine einseitige Entwickelung — einige sagen: eine Entartung desselben, und nicht umgekehrt der Paulinismus als ein Ergebnis fortgesetzten Denkens im Geist des Marcionitismus. Darum kann auch die Vermutung nicht zugelassen werden, dass »Paulus« sein Entstehen den Marcioniten zu verdanken habe. In diesem Falle, dürfen wir hinzufügen, würden jene Leute wohl dafür gesorgt haben, dass ihr Patron in allen Hinsichten mehr ihr Vorbild heissen konnte.

Mit der gefundenen, wenn auch nicht engbegrenzten Zeitbestimmung stimmt die schon S. 268 erwähnte Überlieferung bei Hieronymus überein, nach der Paulus ein Zeitgenosse von Cerinthus war, dessen beste Zeit in das Ende des ersten und in den Anfang des zweiten Jahrhunderts fällt. So auch die Mitteilung in dem muratorischen Fragment, Zeile 48, dass Johannes, der Verfasser der Offenbarung, der nach der kirchlichen Überlieferung dies Werk unter der Regierung Domitians, † 96, besorgte, des Paulus prodecessor heissen konnte.

Vielleicht ist auch nicht unangebracht, zur Bestimmung der Zeit, wann sich der Paulinismus als eine neue Bewegung geltend machte, an das zu denken, was Eusebius hist. eccl. III, 37 er-

---

*) Man lese über diesen Punkt die betreffenden Bemerkungen von Steck, Gal. 349—50, deren Schluss lautet: „Daher ist es gar nicht notwendig, eine lange dunkle Vorbereitungsperiode für das Aufkommen solcher Schriften anzunehmen, es wird sich vielmehr so verhalten, wie Renan irgendwo gesagt hat, dass die ersten Spuren des Aufkommens einer solchen Schrift in der kirchlichen Literatur in der Regel auch deren Abfassungszeit ziemlich genau erkennen lassen.“

zählt, als er über die Tage Trajans (98—117) schreibt, nachdem er unter anderm von Cerinthus, Kap. 28, und die Nicolaiten, Kap. 29, gesprochen hat.

In den Tagen, so vernehmen wir dort, bemächtigte sich vieler »Jünger«, *σφοδροτέρῳ φιλοσοφίας ἔρωτι*, ein besonderer Missionseifer, nicht nur um das Evangelium dorthin zu bringen, wo Christus noch nicht verkündet war, sondern auch um in den schon gegründeten Gemeinden weiterzubauen auf dem von den Aposteln gelegten Grunde: *τοὺς κατὰ πάντα τόπον τῶν ἐκκλησιῶν προκαταβληθέντας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων θεμελίους ἐπῳκοδόμουν.* Nach Eusebius waren diese Männer Schüler der Apostel, *ἅτε τηλικῶνδε ὄντες διαπρεπεῖς μαθηταί*, die Vornehmsten nach ihnen, *τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς.* Er nennt sie in einem Atem mit einem gewissen Quadratus, der den Ruhm hatte, sich wie die Töchter des Philippus, Act. 21, 9, durch die Gabe des Prophezeiens auszuzeichnen, *ὃν ἅμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι προφητικῷ χαρίσματι λόγος ἔχει διαπρέψαι.* Ist nicht in diesem einem und andern die Erinnerung an den Verlauf der Dinge versteckt, wie wir ihn im Lauf der Untersuchung kennen lernten? Der Paulinismus, so glaubten wir schliessen zu müssen, trat im Zusammenhang mit der Gnosis auf als eine neue Bewegung, eine Umbildung des ältesten Christentums. Er zeichnete sich unter anderm durch grossen Missionseifer und durch den Besitz verschiedener Gaben aus, wozu sowohl die der Prophetie als die der Lehre gehören, 1. Kor. 12, 28—29; Eph. 4, 11.

Wie dem auch sei, wir haben jetzt, wie mir scheint, Data genug, um die Entstehung der paulinischen Briefe nicht erst mit Br. Bauer zwischen den Jahren 130 und 170 (S. 8), sondern vielmehr mit Steck, Gal. 351, zwischen den Jahren 120—140 zu suchen, vorbehalten die Möglichkeit einer letzten Redaktion in etwas jüngerer Zeit, und unter voller Anerkennung dessen, dass die älteren Stücke, die der Abfassung in der heutigen Form zu Grunde liegen, wahrscheinlich einige, vielleicht zehn oder zwanzig Jahre älter sind. Mit Loman, Th. T. 1883, 43—44, die Bildung der »Paulus-Legende« und im Zusammenhang damit die der »Paulus-Literatur« erst »ums Jahr 120« entstanden zu denken,

scheint aus den angeführten Gründen weniger richtig und wird auch a. a. O. nicht näher anempfohlen.

Dürfen wir annehmen, dass der Paulinismus gegen Ende des 1. oder zu Anfang des 2. Jahrhunderts sich zum Leben drängte, dass die uns erhalten gebliebenen paulinischen Briefe, wenigstens 10 von den 13, vorbehaltlich einer möglichen späteren Redaktion, zwischen den Jahren 120—40 geschrieben sind, und dass von diesem Bündel der an die Römer, wenn nicht der älteste, so doch einer der ältesten ist, dann werden wir gewiss nicht weit von der Wahrheit sein, wenn wir glauben, dass dieser Brief, immer mit dem erwähnten Vorbehalt, ums Jahr 120 erschienen ist, während die darin verarbeiteten Stücke einige, vielleicht zehn oder zwanzig Jahre älter sein können.

Ungedruckte Predigten D. Martin Luthers

aus den Jahren 1537—1540.

Zum ersten Mal veröffentlicht

von **D. Georg Buchwald,** Pfarrer an der Michaeliskirche in Leipzig.

Geb. Mk. 10.—, brosch. Mk. 8.—.

Die Tatsache, daß unserer Zeit noch eine Nachlese von Lutherpredigten beschieden ist, die bisher in allerlei Bibliotheken schlummerten, wird nicht verfehlen, berechtigtes Aufsehen hervorzurufen. So wurden vor allem in Zwickau und Jena außerordentlich wichtige Funde handschriftlicher Sammlungen ungedruckter Predigten Luthers gemacht. So wertvoll jedoch diese wissenschaftlich sind als Aufzeichnungen des von Luther gesprochenen Wortes, so waren sie doch für den Laien kaum lesbar, weil das deutsch gesprochene Wort vielfach in lateinischer Übersetzung gegeben war. Seit langem ist nun daran gearbeitet worden, diese Nachschriften in ein lesbares Deutsch umzuwandeln und damit jene Geistesschätze weitesten Kreisen zu erschließen. Die erstmalige Herausgabe derselben wird sicher mit freudigem Interesse begrüßt werden als eine wichtige Ergänzung der bisher bekannten homiletischen und exegetischen Tätigkeit Luthers.

Letzte homiletische Gabe.

Predigten für das ganze Kirchenjahr

von **D. F. L. Steinmeyer,** † ord. Professor der Theologie in Berlin.

Gesammelt und herausgegeben von **M. Reylaender,** Pastor in Wegeleben.

Zwei Bände geb. à Mk. 5.—, brosch. à Mk. 4.—.

Auch dieses letzte Steinmeyersche Werk bietet eine reiche Auswahl von Predigten für alle Kirchenzeiten. Besonders reich ist die Passionszeit und die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten bedacht. Überall aber tritt uns die charakteristische Art dieses feinsinnigen Homileten entgegen, der in jeder dieser Predigten seine Meisterschaft in der Auffindung der dem Text eigentümlichen Wahrheit beweist und die seltene Kunst offenbart, eine gründliche Schrifterklärung im Verein mit der reichsten und feinsten christlichen Erfahrung darzubieten. Überall bemüht er sich, die Hörer zu überzeugen, und von keiner seiner Predigten kann man ohne das Bewußtsein scheiden, überzeugt und zum Tun des erkannten göttlichen Willens kräftig angetrieben zu sein. Diese Predigten können daher allen, die für ihre homiletische Arbeit noch zulernen wollen, zum Studium nicht dringend genug empfohlen werden.

Homiletische Meditationen, Dispositionen und Illustrationen für 66 Predigttexte aus den Psalmen im Anschluß an das Kirchenjahr.

Herausgegeben von **R. Schneider,** Marinepf. a. D. u. Pfarrer a. d. Lambertikirche i. Oldenburg i. Gr.

Abt. I: Homiletische Meditationen nebst Dispositionen.

Geb. Mk. 4.40, brosch. Mk. 3.50.

Abteilung II: Homiletische Illustrationen.

Band I: Advent bis Quasimodogeniti. Band II: Misericordias Domini bis Silvester.

Geb. à Mk. 5.20, brosch. à Mk. 4.—.

Der Verf. will Lust machen, mehr über die Psalmen zu predigen, deren Vernachlässigung er bedauert. Dazu bietet er in Obigem ein äußerst umfangreiches Material, das aus dem Besten der Literatur geschöpft ist. Für den Gebrauch sind die Meditationen zu Grunde zu legen. Sie geben eine exegetische Erklärung der Psalmstellen im Anschluß an bedeutende Psalmkommentare, sodann eine historisch-psychologische Entwickelung des Textgedankens und eine praktisch-homiletische Auslegung der Psalmstelle. Sechs Dispositionen schließen sich an jede Meditation an. Der zweite Teil des Werkes, die Illustrationen bringen dann das rhetorische Beiwerk. In ihnen wird Material aus dem gesamten Geistesleben, besonders Beispiele, Bilder rc. geboten, so daß selbst der Anfänger sich danach an die Ausarbeitung einer Psalmpredigt begeben kann, ohne daß ihm doch die Freudigkeit der Selbstgestaltung genommen wird. Die Illustrationen sind nach den einzelnen Abschnitten der Meditationen geordnet, so daß man sowohl über den ganzen Text wie über einzelne Verse predigen, sie auch für Kasualreden verwenden kann.

Die Evangelien des Markus und Johannes.

Homiletische Betrachtungen von

D. Hermann Jacoby, ordentl. Professor der Theologie, Universitätsprediger u. Konsistorialrat.

Geb. Mk. 5.—, brosch. Mk. 4.—.

Die Jacobyschen Betrachtungen nehmen von allen in neuerer Zeit erschienenen praktischen Erklärungen der beiden Evangelien die erste Stelle ein. Sie verlieren sich nicht in theoretischen Reflexionen, sondern leisten für die Predigtvorbereitung wirklich wertvolle Dienste.



